Tradición, modernismo y posmodernidad

Julio Balderrama

Julio Balderrama

Tradición, modernismo

y

posmodernidad

Edición de Domingo Tavarone

Presentación

Este curso *Tradición, modernismo y posmodernidad* se dictó en diecinueve encuentros entre el 4 de junio y el 12 de noviembre de 1991. Con él, el profesor Balderrama realizó "algo así como un cierre" de otros dos cursos anteriores. Adherimos a esta expresión suya: "algo así", pues estas reflexiones están más cerca de repensar otras que de cerrarlas en teorizaciones organizadas. Además, quien haya participado de su inagotable producción creativa, sabe muy bien que aun tratándose de trabajos correspondientes a las disciplinas más duras, como las gramáticas, cada una de sus sistematizaciones no ocupaba el escenario de la cátedra mucho más que un par de años, sin que fuera reemplazada por otra. Y nosotros, sus alumnos, a empezar a estudiar de nuevo desde la novedad.

El primero de los cursos aludidos fue una *Introducción a las doctrinas orientales*, en 1989, y el segundo, una *Introducción a la poética*, en 1990.[1] Si bien cada uno es independiente y, por lo tanto, se puede estudiar y aprovechar de por sí, hay entre ellos un hilo que los une y que, supuestamente, cierra en este. Y digo supuestamente, porque me permito señalar que aquí no cierra nada, sino que se abren nuevas miradas, tantas, en esa indagatoria siempre inconclusa que, si bien vislumbra sus límites, no puede dejar de interrogarse. Caben acá dos versos de Eliot, frecuentemente citados por Balderrama, con los que cerramos el texto del curso:

"Para nosotros, solo hay el intento.
Y lo demás no es cosa nuestra."

En los puntos 1 ("A modo de paneo"), 2 ("Sabiduría aristotélica y sabiduría platónica") y 3 ("Los dos modelos de sabiduría y el lenguaje poético") del primer capítulo ("Los conceptos generales"), el propio profesor explicita el propósito de ambos cursos:

"En el primero de ellos, *Introducción a los estudios orientales*, habíamos llegado a conceptualizar lo que llamamos *civilizaciones tradicionales o arcaicas*" y a que la oposición cultura oriental-cultura occidental se ajusta mejor si se piensa como una oposición entre *cultura tradicional o arcaica*, que incluye nuestra Antigüedad y alta Edad Media, y *civilización moderna.*

El segundo, *Introducción a la poética*, ha sido un esfuerzo por mostrar que la poesía, bien entendida, "viene a decirnos que las cosas no son como se las ve, sino que existe un trasfondo al cual el poeta tiene acceso por ciertas condiciones y al que el lector u oyente a través de él puede acceder. (…) Es un continuo y permanente poste indicador: *hay un más allá de la cosa tal como se nos da en la experiencia histórica, habitual y utilitaria*. Por cierto, cuando hablamos de poesía no nos referimos al lenguaje en versos sino al usado en función estética, como sinónimo de belleza a través del lenguaje.

La poesía, vista de este modo, implica ante todo romper el molde mental de la visión empírico-cientificista del mundo. Precisamente apoyándonos en la teoría de la ciencia predominante en la epistemología del siglo XX, en otro trabajo desarrollé la idea de la teoría científica como modelo posible, no como la verdad de la cosa."[2]

[1] Ambos cursos están editados en el blog: memoriterdomingo.blogspot. com.ar

Este tercero, *Tradición, modernismo y posmodernidad*, destinado en general a quienes pueden considerarse "profesionales de la cultura" y, más específicamente, a quienes tienen a su cargo cualquier tipo de orientación de personas, se propone suscitar una reflexión crítica, conducente a una conciencia lúcida, sobre la situación actual de nuestra cultura, entroncando la actual era posmoderna en la concepción tradicional del mundo. Me parece que está todo dicho en el subtítulo original que el profesor Balderrama le dio al curso y con el cual fue dado a conocer: "La visión cultural y pragmática del hombre histórico, y la problemática de la 'formación del hombre".

También rondó su pensamiento otra subtitulación. Él mismo lo dice: "Originariamente, este curso estuvo pensado como una introducción al pensamiento de René Guénon, cosa que evité para no circunscribir de antemano el abanico de las reflexiones. No obstante, es necesario aclarar que la obra de Guénon ha ocupado un aspecto central, sea explícitamente o no. Así, por ejemplo, el concepto de *Tradición* manejado en este texto es el que él mismo formula o, cuando menos, como lo pensó.

Para mí, Guénon ha sido sumamente importante, al punto que debo decir que es una orientación básica de mi modo de pensar; y no deja de resultarme llamativo que su figura sea tenida en cuenta en círculos cada vez más ampliados."

Esto es, a lo largo de estas páginas la vinculación del pensamiento tradicional con nuestro modo de ver el mundo desde la posmodernidad, y el pensamiento de René Guénon son presencias continuas.

Este curso se publicó por primera vez en forma de copias mecanografiadas en el blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar, hace aproximadamente una década. Se trata de una transcripción literal de las grabaciones de las clases; pero, como en todo emprendimiento de este tipo, en algunas se produjeron inconvenientes poco relevantes de orden técnico. Esta primera versión mecanografiada que figura en el blog presenta ciertos inconvenientes: algunas páginas son de lectura dificultosa y además, como nos han señalado lectores competentes, parecen carecer de un ordenamiento, cosa que en la clase presencial obedece a la calidez y rumbo que toma el diálogo, pero que en la escritura desorienta.

Por eso que en esta nueva versión decidimos compenetrarnos en dos cuestiones; la primera, de tipo mecánico pero fatigosa: transformar la versión mecanográfica en digital; y la segunda, organizar temáticamente el desarrollo de la transcripción original.

Y acá llegamos a una advertencia que es a la vez una justificación. Aunque redundante en relación con otras publicaciones, no puedo dejar de señalar el sentido de la leyenda "edición de Domingo Tavarone": lejos de una exaltación meritocrática es una advertencia. Sin duda, hay un riesgo entre escuchar las clases del profesor Balderrama y organizarlas en temas que, por otro lado, se fueron reelaborando en diferentes momentos del año. Lo otro hubiese sido dejar sueltos los fragmentos para que cada lector armara su puzzle.

Dos ideas me hicieron optar, acá, por una organización temática: una, es que el trabajo del armado de los dos seminarios anteriores me ha dado cierto sustrato como para animarme a este formato; el otro, el ejemplo de tantos cursos memorables en que con fundamento respetable y honestidad intelectual algunos discípulos han publicado obras que nos han alimentado sustanciosamente y que de otro modo se hubieran esterilizado de modo imperdonable. Pienso, entre tantos otros, sin establecer pedantescas comparaciones, en el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, que sobre la base de los apuntes de

[2] Julio Balderrama: *La ciencia, el laberinto borgeano y el caso de las muñecas rusas.* (Véase el texto completo en el "Apéndice textos" al final de este trabajo).

clase publicaron Charles Bally, Albert Schehaye y Albert Riedlinger, después de la muerte prematura del maestro; y más cercanamente a nosotros, en *Las lecciones preliminares de filosofía* de Manuel García Morente, que dieron forma los asistentes a sus magistrales clases en la Universidad de Tucumán en 1939, y que significó la apertura del pensamiento de varias generaciones de estudiantes.

Unas últimas aclaraciones editoriales:

- todas las notas al pie las he agregado yo, salvo las poquísimas que corresponden al autor, lo que se aclara expresamente;
- a diferencia de los dos cursos anteriores, los pocos textos agregados en este no se destacan gráficamente y en todos los casos son ampliaciones ilustrativas del pensamiento del dicente;
- lo intercalado ente corchetes [ ] o bien son aclaraciones nuestras en medio de un texto correspondiente a otros autores, o bien son las pronunciaciones del nombre precedente, sobre todo para el caso de las lenguas orientales. Así "Sankara [shánkara]" quiere decir que el nombre de este pensador indio debe pronunciarse como sigue, con acento en la primera sílaba y una *sh* inicial, como la del inglés "*sh*ow".

Para la publicación de este trabajo he contado con la valiosa colaboración de la colega Carla Padín, también exalumna del Prof. Balderrama en el profesorado de la Escuela Normal "Mariano Acosta". Sus observaciones y su entusiasmo han sido estímulos que aprecio sinceramente.

Dicho esto, solo me queda esperar que esta edición sea útil, lo que tratándose del Prof. Balderrama quiere decir que despierte el propio pensamiento y búsqueda.

Desde ya agradezco todas las observaciones de contenido y de tipo formal, aun las de tipeo, que quieran hacerme llegar, para lo cual les dejo un mail de contacto.

Domingo Tavarone
2 de mayo de 2022
dtavarone@yahoo.com

Primera parte
LOS CONCEPTOS GENERALES

I
A modo de paneo

La relación entre tradición, modernidad y posmodernidad es un tema tratado en abundantes trabajos, por lo que agregar uno más solo se justifica si se puede aportar una mirada no común, lo que no quiere decir que no se puedan encontrar otras reflexiones similares.

Este curso es algo así como el cierre de dos anteriores: *Introducción a las doctrinas orientales* (1989) e *Introducción a la poética* (1990)[3]. Si bien cada uno es independiente, hay un hilo que los une y que cierra en este, por lo que haremos referencia a las conclusiones de los dos anteriores cuando sea necesario.

1. Civilización tradicional-civilización moderna

En el primero de ellos habíamos llegado a conceptualizar lo que llamamos *civilizaciones tradicionales o arcaicas*, caracterizando una serie de rasgos comunes encadenables racionalmente, pues si bien se trata de culturas con una visión del mundo muy distinta a la nuestra, sus características pueden organizarse de un modo enteramente racional, contra lo que suele creerse.

La segunda conclusión a la que llegamos es que la *oposición Oriente-Occidente* presenta dos facetas: una, es puramente histórica; la otra, es casi ideológica, que es la que se tiene presente cuando se habla de un Oriente enfrentado a Occidente, como dos formas de civilización distintas. Y acá es donde nos pareció más ajustado a los hechos reemplazarla por una oposición entre *civilización tradicional o arcaica – civilización moderna,* donde "oriente" vendría a ser un símbolo de dicha civilización tradicional, diferenciada de nuestra civilización moderna.

Una primera derivación de esta oposición es que lo que llamamos nuestra Edad Media tiene los rasgos de las llamadas civilizaciones tradicionales o arcaicas, por lo que la verdadera oposición se establecería no entre la tradicional y la moderna, tal como la entendemos, sino entre la moderna y todo lo que nos ha precedido, incluyendo la Edad Media.

Acá surge un problema y es que la Edad Media es un mundo fuertemente impenetrable; podemos conjeturar, pero nos es un mundo tan extraño como lo puede ser la China de los mandarines, un mundo en el que no nos reconocemos aunque adoptando una perspectiva histórica vislumbremos en él los gérmenes que nos llevan hasta nuestros días; pero la distancia es tan remota como cuando uno compara una semilla con una planta crecida: no se las podría relacionar si de antemano no se supiera que se correlacionan.

[3] Ambos cursos pueden leerse en el blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar

En otro sentido, cuando desde el punto de vista ideológico hablamos de Oriente-Occidente, es preferible reemplazar esta oposición por la de "civilización tradicional–civilización moderna", y reservarnos la primera para cuando nos refiramos al estudio de campos históricos.

2. Sabiduría aristotélica-sabiduría platónica

En el segundo de los cursos mencionados, *Introducción a la poética*, tratamos de mostrar que las civilizaciones tradicionales, medioevo incluido, reconocen dos formas básicas de sabiduría, que para entendernos mejor habíamos llamado simbólicamente *sabiduría aristotélica* y *sabiduría platónica*.

La aristotélica es una sabiduría de la tierra; la platónica es una sabiduría trascendente, lo que se ve claro en el modelo que presenta cada uno de ellas sobre la cuestión de las ideas, aunque tengo la vehemente sospecha de que la diferencia entre ambos es una cuestión de lenguaje.

Es muy curioso que Aristóteles retome el argumento del tercer hombre que ya había sido enunciado por el propio Platón, aunque él lo presenta como si su maestro nunca hubiera hecho referencia: si tenemos al hombre de la experiencia sensible y al hombre ideal (es decir, la idea platónica de hombre), hace falta un tercero que los relacione. Es curioso que Aristóteles lo señale como una falla del pensamiento platónico cuando Platón era su maestro y lo consideraba en alto grado, al punto de llamarlo "la inteligencia". Pues creo que lo que intentaba Aristóteles era encontrar otro lenguaje para decir lo mismo que Platón, pero de un modo más accesible a la mentalidad de su tiempo.

Como modelos, la noción de la "idea" es la misma solo que en lugar de ubicarla afuera, en el lugar celeste, en la trascendencia, la pone acá, y a la inversa, por lo que ambos se constituyen en símbolos o emblemas de las dos formas de sabiduría, que no son enemigas entre sí sino que tienen apoyos y respetos mutuos:

1. la *aristotélica* como una sabiduría horizontal, de la tierra, del hogar, de la casa, de la prosperidad, de la longevidad a través de los hijos, de la relación normal del hombre con Dios en las civilizaciones tradicionales, cualquiera sea la denominación de ese Dios. Es la del poema de Goethe *Limítate a lo humano*: si el hombre quiere levantar su cabeza hasta las estrellas, sus pies ya no se apoyan en la tierra y se pierde y es juguete de todos los vientos; solo puede elevarse para afianzarse en la propia tierra porque es su morada natural:

Wenn der uralte	1	Cuando el antiguo
heilige Vater		Padre sagrado
mit gelassener Hand		con su mano serena,
aus rollenden Wolken		de nubes tonantes
segnende Blitze	5	vierte en la tierra
über die Erde sät,		lampos de bendición
küss ich den letzten		beso la última
Saum seines Kleides,		orla del Manto
kindliche Schauer		fiel en el pecho,
treu in der Brust.	10	filial tremor.
Denn mit Göttern		Pues con dioses
soll sich nicht messen		no ha de medirse
irgend ein Mensch.		nadie mortal.

Hebt er sich aufwärts		Si alto se eleva
und berührt	15	a rozar
mit dem Scheitel die Sterne,		con la sien las estrellas,
nirgends haften dann		no halla asiento ya
die unsichern Sohlen,		su planta insegura,
und mit ihm apielen		y con él juegan
Wolken und Winde.	20	nubes y vientos.
Steht er mit festen		Mas si se afirma
markigen Knochen		fuertes los huesos
auf der wohlgegründeten		en la bien cimentada
dauernden Erde,		Tierra perenne,
reicht er nicht auf,	25	no excede ya,
nur mit der Eiche		sino tan solo
oder der Rebe		con vid o encina
sich zu vergleichen.		va a compararse.
Was unteracheidet		¿Qué diferencia
Götter von Menschen?	30	dioses de hombres?
Das viele Wellen		Que muchas ondas
vor jenen wandeln,		ante ellos pacen,
ein ewiger Strom:		eterno raudal:
uns hebt die Welle,		la ola nos alza,
verschlingt die Welle,	35	la ola nos traga,
und wir versinken.		y nos hundimos.
Ein kleiner Ring		Un breve anillo
begrenzt unser Leben,		limita nuestra vida,
und viele Geschlechter		y las generaciones
reihen sich dauernd	40	sucédense continuas
an ihres Daseins		en la infinita
unendliche Kette.		cadena de su Ser.

2. La *platónica*, como una sabiduría vertical, ascendente, que realiza el espantoso intento de sacar los pies de sobre la tierra para ir más allá de las estrellas; intento heroico y terrible. Cuando uno lee a Platón todo parece muy bonito: el sabio asciende por el lado de la belleza, la contempla y vive feliz. Pero no: cómo damos ese paso por el cual nos vinculamos con toda la sabiduría de la tierra para trascender incluso a la condición humana, en el intento de alcanzar un mundo que nos es ajeno y desconocido; es toda una aventura heroica.

La sabiduría aristotélica de la tierra, no tan así la platónica, en tanto va perdiendo las características de las civilizaciones arcaicas o tradicionales, va dando origen a lo que llamamos civilización moderna.

En la medida en que esto representa una pérdida al anularse la vitalidad de las dos posibilidades de sabiduría, la pedagogía (en estricto sentido, como formación del ser humano) ha de interesarse por las posibilidades y eventualmente por los medios para reabrir el acceso a estos caminos, porque ambas sabidurías representan posibilidades de realización del ser humano y si algún desarrollo histórico cortara alguna de ellas, el ser humano quedaría mutilado. De ahí que la pregunta que debería hacerse esa pedagogía es: ¿hay derecho a coartar esas posibilidades de desarrollo? Y si no lo hay, ¿es posible hallar una puerta de entrada a dichas posibilidades?

3. Los dos modelos de sabiduría y el lenguaje poético

Otra conclusión a la que habíamos llegado durante el desarrollo del curso antes mencionados es, precisamente, que en este contexto, bien manejada, la poesía surge como el indicador de que esas posibilidades existen en la medida en que vienen a decirnos que las cosas no son como se las ve, sino que existe un trasfondo al cual el poeta tiene acceso por ciertas condiciones y al que el lector u oyente a través de él puede acceder. La poesía no tiene los medios ni puede dar el camino ni el método, pero es un continuo y permanente poste indicador: *hay un más allá de la cosa tal como se nos da en la experiencia histórica, habitual y utilitaria*. Por cierto, cuando hablamos de poesía no nos referimos al lenguaje en versos sino al usado en función estética, como sinónimo de belleza a través del lenguaje.

La poesía, entendida de este modo, implica ante todo romper el molde mental de la visión empírico-cientificista del mundo. Precisamente apoyándonos en la teoría de la ciencia predominante en la epistemología del siglo XX, en otro trabajo desarrollé la idea de la teoría científica como modelo posible, no como la verdad de la cosa.[4]

Vale una referencia diferenciadora: como dice la tradición, el Buddha tuvo su iluminación bajo la higuera sagrada, y allí comprendió que no se podía decir, explicar nada sobre la Iluminación como experiencia, que lo importante estaba en sumirse en el vacío. En esas circunstancias los dioses del universo le suplicaron que, como acto de caridad, predicara. Este es el hecho: para quien ha realizado la Iluminación, volver al mundo cotidiano para predicar es un acto sacrificial. Y esta es la diferencia con la experiencia poética: el poeta está del lado de acá y ve esos límites del que ha ido al otro lado de la ribera (como dicen los budistas) y vuelve. Lo más próximo para expresar eso que no puede expresarse en un lenguaje explicativo es la *palabra poética*. Por eso los textos de la Tradición o son directamente poéticos, como por ejemplo los de los poetas sufís, o tienen una especie de aire poético, como los de Buddha. Es que lo único que se puede hacer para transmitir esa Iluminación es recurrir a las metáforas o paradojas, que son una forma de metáforas, pues a Aquello no se puede aludir de otra manera.

4. Objetivo de este curso

En *Introducción a la poética* habíamos tomado una imagen que se encuentra en Platón y, curiosamente, también en la *Bhágâvad-gîtâ*: la imagen del árbol invertido. Platón sostiene, como el hinduismo, que no somos plantas terrestres sino celestes; esto es, nuestra cabeza está en la tierra y nuestras raíces, como una planta invertida, apuntan al cielo.

A su vez, en *Introducción a los estudios orientales*, precisamente por esa crítica al modelo científico antiguo (no al del siglo XX que ya comprende su limitación en tanto considera que toda teoría es un "modelo"), destacábamos que el sujeto puede ponerse totalmente desnudo ante el misterio. La consecuencia de ambos es que uno puede ponerse desnudo ante el misterio y cabeza abajo.

Usando una expresión muy próxima al zen, la finalidad de este tercer curso, *Tradición, modernismo y posmodernidad*, podría enunciarse así: uno puede estar cabeza arriba y

[4] El trabajo mencionado, figura al final del texto del curso, en el *Apéndice de textos*, bajo el título: Julio Balderrama, *El ciencia, el laberinto borgeano y el caso de las muñecas rusas.* También puede leerse en nuestro blog memoriterdomingo.blog.spot.com.ar

vestido, y sin embargo seguir cabeza abajo y desnudo. A medida que transcurran estos encuentros se irá entendiendo mejor esta especie de parábola final.

II
Presupuestos

Dicho esto, creo que para entender desde dónde enfocamos el temario, es necesario explicitar el alcance de un conjunto de ideas que se irán manejando.

1. La modernidad

Cuando hablamos de *modernidad* nos referimos, en principio, al período de Occidente que abarca desde la mitad del Renacimiento, digamos desde el Barroco (siglo XVII), hasta el final de la primera mitad del siglo XX, en que se suele fijar la consolidación de la *posmodernidad***.**

2. La noción de modelo

2.1. Si hay un aporte absolutamente positivo de la epistemología del siglo XX, es la noción de *modelo*[5]: toda "realidad" a la que uno se acerque (un gato, un ser humano, un ángel, Dios, el universo, el modernismo…) tiene una infinita posibilidad de enfoques y ninguna formulación que se haga sobre ella puede agotarla. En la experiencia esto es absolutamente evidente; sin embargo, la modernidad no lo ha considerado o no ha querido verlo así, ya que una de sus características, que hereda de la tradición clásica, es la creencia de poder agotar la cosa y alcanzar la verdad de la cosa en sí misma.

En cambio, como decía Husserl, el modelo es un escorzo, como la perspectiva del pintor al representar una figura, que no puede abarcar la totalidad del objeto sino que siempre es parcial. Este es el concepto que ha introducido la epistemología del siglo xx: toda teoría es un modelo que no aspira a agotar la realidad del objeto, por lo que cualquier afirmación sobre él puede ser verdad, pero siempre parcial. La conclusión de esto es que todo modelo (incluso un modelo teológico) es limitado y, consecuentemente, toda teoría es limitada.

Aquí surge una noción en cierto modo "novedosa", no porque nadie lo haya dicho antes sino porque su formulación no es habitual: *un modelo es relativamente absoluto*, aunque parezca una contradicción de los términos, pues todo punto de vista es absoluto en tanto lo que "informa" ese punto de vista y relativo en cuanto dicha información solo representa una perspectiva que, como tal, es necesariamente parcial.

2.2. Condiciones de validez de un modelo

Dados dos modelos, por lo menos, inevitablemente surge la comparación entre ellos acerca de cuál resulta más eficiente para el abordaje del objeto. Los criterios de validez, desde mi punto de vista, vendrían a ser los siguientes:

a. La *adecuación o validez*: un modelo no sirve si está contradicho por la experiencia de la cosa.

b. La *amplitud y profundidad*: dados varios modelos, se considera mejor al más amplio, es decir, a aquel que es capaz de abarcar otros modelos como datos particulares o que, con respecto a él, puede generar otros modelos particulares. Esto no le resta validez a los particulares, sino que el más amplio resulta un modelo más rico.

[5] Complétese con cap. XVII, pto. 1: "Cultura y moldes mentales.

c. La *fecundidad*: entre varios, es preferible el modelo que permite derivar conclusiones teoréticas y prácticas más profundas, no solo en cuanto a lo abarcativo como lo dicho en el punto anterior, sino también por su capacidad para precisar para qué y cómo puede aplicarse. Desde esta perspectiva, la fecundidad es la capacidad que tiene un modelo para ser aplicado.

d. La *utilidad o conducencia*: este criterio de validez guarda estrecha relación con el anterior: si uno construye un modelo para un fin determinado, es evidente que resultará mejor aquel que resulte conducente a dicho fin.

Estos cuatro criterios son los que permiten comparar modelos y adoptar uno, pero ello no quiere decir que los no adoptados sean falsos sino que el elegido es el más adecuado para el objetivo perseguido.

Aplicado a lo que vamos a desarrollar, esto nos obliga a adoptar una postura modesta: las reflexiones que desarrollaremos no son más que la propuesta de un modelo que, eso sí, no es el tratamiento usual de estos temas y cuya mayor pretensión es, como dicen los ingleses, "servir de alimento" para que uno piense. Es absolutamente indispensable que se clarifiquen estas limitaciones de cuanto digamos.

2.3. Modelo y consenso

A lo largo de este trabajo nos ocuparemos de la forma de conocimiento propio de la *Tradición metafísica*. Esta forma, al igual que la del conocimiento sensible, es un conocimiento intuitivo del objeto, sus datos primeros; pero mientras el conocimiento sensible se da por una identidad parcial del sujeto con el objeto ("algo" del conocedor entra en lo conocido y viceversa), en el de la Tradición metafísica dicha identidad es total. Sin embargo, en ambos casos la certeza es la misma: la certeza de la intuición inmediata, que es la única que no se le puede cuestionar de manera alguna a la mente humana, porque en ese caso la mente misma cesaría en su funcionamiento.

En uno y otro entra en juego el consenso, aun en la forma que a los sentidos se nos manifiesta como más "real": en el orden sensible lo que diferencia una percepción normal de la alucinación de un delirante es el consenso, no hay otra forma. Un cuento místico judío nos sirve de ejemplo:

> "Cierta vez un rey dijo a su buen amigo el visir, que había mirado las constelaciones astrológicas y previsto que todo el trigo del año siguiente enloquecería a quienes lo comieran. De modo que deberían unir su ingenio para idear un plan. El visir sugirió que lo mejor sería separar ya una parte del trigo de la cosecha anterior, de modo que por lo menos ellos no necesitaran comer de la cosecha maléfica. Mas el rey respondió:
>
> - Pero entonces solo nosotros no seremos locos, pues es imposible apartar ahora bastante trigo para todos, y el resto del mundo enloquecerá. Si llegamos a ser los únicos cuerdos en un mundo de locos, los verdaderos locos seremos nosotros. Queda solo otra posibilidad. Nosotros también tendremos que comer del trigo, pero hagámonos un signo en la frente para recordarnos que estaremos locos. Cuando nos miremos a la frente uno al otro, veremos el signo y reconoceremos nuestra locura."[6]

Del mismo modo, tomando los diversos testimonios de nuestras tradiciones, es un tipo de consenso el que desde nuestra perspectiva nos permite validar un modelo metafísico. No obstante, me parece pertinente una reflexión más precisa sobre una cuestión tan resbaladiza,

[6] Unterman, Alan: *La sabiduría de los místicos judíos*; Lidiun, Buenos Aires, 1981, p. 68.

como la del consenso. No se trata de que "la verdad" está determinada por el consenso o que sea relativa a un consenso, sino que en ciertas condiciones uno no tiene otra posibilidad que el consenso para sostener verosímilmente que "esto es verdad". Lo cual también remite a otra cuestión: qué pasa cuando falta la experiencia directa; pues no nos queda otro remedio que apoyarnos en la experiencia ajena, lo que a su vez nos lleva a plantearnos la validez de apoyar tal o cual experiencia, que a veces pueden coincidir, sea por identidad, sea por analogía. Esto puede observarse también en el caso del conocimiento Tradicional metafísico: lo que describen místicos, como por ejemplo san Juan de la Cruz, para un determinado nivel es análogo a lo que describe un jîvanmukta hindú (un "liberado en vida")[7]; aunque ambos se encuentran en diferentes niveles se observa una analogía en la descripción de la experiencia y el estado del conocedor con respecto al objeto; en parte son interconvertibles, de un modelo se puede pasar a otro; en parte son parciales pero compatibles entre sí; en parte son incompatibles pero complementarios… Es decir, son escorzos.

De modo que, en síntesis, esto es lo que llamamos "consenso": el hecho de que haya una compatibilidad, o complementariedad o reductibilidad de un modelo a otro.

2.4. Modelo y sistema filosófico

En primer lugar, un modelo es *operable*; es como el ejemplo de la balsa del Buddha a propósito de la Iluminación: la balsa sirve para cruzar el río, pero una vez cruzado ya no tiene razón de ser.

Por eso, un modelo se *autodestruye*. Por ejemplo, sería absurdo e insensato creer que el Universo es realmente un vórtice que late y respira como un corazón (VII, 2)[8]. En todo caso es una imagen poética, una metáfora, y por eso mismo se destruye como representación de la realidad misma. La validez del modelo está en que, como la balsa, tiene un carácter *viable y conducente* a lo que uno se propone explicar.

Porque se autodestuye, *no ata*; al sujeto que lo adopta lo deja libre, y este es un rasgo que lo diferencia de un sistema filosófico, que en cierto modo coarta la libertad del sujeto en tanto que más bien lo obliga a tratar su objeto de estudio dentro del sistema propuesto, aun forzando su visión de la realidad, por el propio peso que tiene el sistema "desde el cual" se explica a dicha realidad. El modelo, entonces, por un lado no coarta, pero por el otro, no excusa de realizar lo que podríamos llamar el esfuerzo filosófico, precisamente porque no está blindado en el marco de un sistema desde donde pueden surgir todas las explicaciones teoréticas. Si un sistema funciona como un sostén del pensamiento, la libertad que caracteriza a un modelo deja al sujeto sin el andamiaje de un sistema, lo que le da más libertad pero al mismo tiempo lo obliga a un esfuerzo filosófico mayor, en tanto debe encontrar los fundamentos de una especulación no en sistema alguno sino en los consensos, que son siempre renovables.[9]

---

[7] Véase el texto de Sankara [shánkara], ("El liberado en vida") en VII, 2.

[8] En adelante, cada uno de estas referencias remite al capítulo escrito en romanos y, dentro del mismo, al punto escrito arábigo. En este caso al capítulo VII, punto 2.

[9] A veces, el sostén que proporciona un sistema no solo fuerza la explicación de un dato de la realidad, sino que hasta la distorsiona negándola. A modo de "chisme" traigo este recuerdo: en cierta ocasión, siendo un muy joven estudiante, cursaba gramática en una importante universidad. La docente, persona de alto nivel académico explicaba un tema X. Como a mí no me conformaba lo que estaba explicando, le di un contraejemplo de lo que ella venía sosteniendo. Entonces me respondió: "Eso no entra en nuestro sistema". Pongo el ejemplo, no para criticar a la docente (que no lo merece por su incuestionable solvencia) sino para mostrar cómo a veces la adhesión a un sistema puede terminar en ortodoxias descaminantes. [N. del E.].

3. Conocer: ¿qué?, ¿para qué?

Hace poco falleció un señor muy respetable, de unos 90 años, que poco antes de morir dijo algo que me aterró: "quiero seguir viviendo para conocer más cosas".[10] Aunque esto pueda parecer una maravilla, a mí me pareció aterrador; a esto los medievales lo consideraban un pecado y lo llamaban *libido scienni*, "concupiscencia de saber". Yo puedo tomar un objeto y pasarme la vida tratando de conocerlo punto por punto pero ¿para qué me sirve dicho conocimiento? Uno puede acumular una serie de inutilidades hasta que termina apabullado porque se trata precisamente de un acumulamiento que no apunta a ningún fin. En este sentido digo "aterrador".

Dante en uno de los diálogos del *Infierno* le hace decir a Ulises, uno de los condenados: "no fuiste hecho para vivir como bestia sino para seguir la virtud y el conocimiento"[11]. Pero, ¿qué conocimiento? El único conocimiento que, por lo menos en cierto orden, realmente importa y para el cual la acumulación es conducente, es el conocerse a sí mismo. Hablar de *tradición, modernidad y posmodernidad* solo tiene sentido (y por ende no se trata de una frivolidad ni una inutilidad) si nos sirve para que nosotros, porque nos encontramos en una situación de crisis como nunca hemos vivido, podamos ubicarnos, conocernos y reconocernos en dicha. Creo que este es el conocimiento capital: conocerse y reconocerse en el momento en que uno está, que se completa con "y sé quién eres", como estaba escrito en el pronaos del Templo de Apolo en Delfos: "Conócete a ti mismo y sé quién eres". Si bien la sentencia tiene un valor ético, en la medida en que alude al conocimiento es tanto ético como intelectual: "*conoce esto*, *para esto*".

Podríamos agregar algo al axioma: si te conoces (reconoces) a ti mismo y eres quien eres, conocerás (reconocerás) a la humanidad. La idea es esa: conocerse para no dejarse llevar de la nariz, pues el que no se conoce es manipulado por cualquiera; centrarse en sí y saber a dónde uno quiere ir, aunque no pueda, es la intención que perseguimos al reflexionar sobre el modelo que vamos a desarrollar.

4. Comprender y entender

Desde mi punto de vista, y no digo que sea efectivamente así, existe y quiero establecer una diferencia entre ambos términos.

Comprender es *cum-prehéndere* es aprender o asir algo conjuntamente, captar el sentido en la conexión del contexto, sea verbal o situacional. Como el desarrollo de este curso, básicamente se tratará de un contexto verbal o discurso, nos vamos a atener a este concepto: comprender es captar lo que se lee en el contexto en el cual se presenta.

Entender es *in-téndere*, "tender en", entrar como ensartando la cosa, penetrarla, llegar hasta la médula o el alma de un asalto.

Una idea: cualquier estudiante de matemática o lógica puede comprender sin dificultad el concepto de función si se le dice que es un valor que se averigua realizando operaciones sobre otros valores; por ejemplo, si x es la suma de $a+b$, uno se limita a sumar: la función ha quedado comprendida. Pero entender la idea de función es ver el universo de la experiencia

[10] No hemos podido inferir a quién aludía esta mención.

[11] Dante, *Inferno*, XXVI, 118-121: *Considerate la vostra semenza:/ fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza* ("Consideren cuál fue su ascendencia; /no fueron hechos para vivir como brutos, / sino para seguir virtud y sapiencia". (Trad. Jorge Aulicino).

externa como una trama de conexiones manejables a través de la tecnología. Si uno llega a entender el fondo de la cosa, se encuentra con que la noción de función es la madre de toda la tecnología y de la ciencia moderna.

Psicológicamente, "entender" es la diferencia entre "sí, ya veo" y lo que Bühler llamaba el momento del "¡ah!": el que entendió es como el que dice "ah: así que era eso", porque ha penetrado la cosa como en un chispazo. Para dar un ejemplo y para justificar esta distinción, a Guénon, autor al que vamos a referirnos con frecuencia durante el curso, se lo puede comprender perfectamente pero entender, en cambio, es muy difícil.

5. Lo intelectual y lo racional

Para evitar equívocos quiero insistir en diferenciar claramente lo intelectual de lo racional. Hay una frase de un filósofo judío medieval, Isaac Israelí, citado por santo Tomás que dice: "La razón nace a la sombra de la inteligencia". Es decir, la inteligencia es lo primero, la razón es algo derivado, una especie de proyección individual de esta inteligencia que es enteramente objetiva, no discursiva.

Plotino establece una distinción muy precisa:

a. por un lado tenemos la *inteligencia*: el *noûs,* y el verbo correspondiente, "inteligir": *noeîn.* En algunos casos a la inteligencia, el *noûs*, se la ha llamado "espíritu", palabra que no nos parece la más adecuada. El *noeîn* es el acto (verbo) del *noûs*; este acto es lo que podríamos llamar una *intuición intelectual*, intuición en tanto que es una captación inmediata del objeto. Pertenece al campo del intelecto y se da en el instante;

b. por el otro, tenemos el *pensamiento discursivo*: de la misma raíz deriva *diá-noia* y su correlato *dia-noeîn*. Es el campo de la *razón*, del pensamiento; pertenece al orden intelectual. Se da en el transcurso del tiempo.

Dicho en términos platónicos, cuando la intuición intelectual transcurre en el tiempo, se produce ese acto racional de discurrir, que es el pensar. Ciertamente "la razón nace a la sombra de la inteligencia", porque el pensamiento, *diá-noia*, es la inteligencia, *noûs*, proyectada en el tiempo en forma de proceso.

III

La experiencia de desrealización como intuición intelectual

El punto siguiente se enlaza con el último del capítulo anterior, en tanto pone en foco la intuición intelectual como vía válida de conocimiento, ampliando su campo más allá del dominio de la "normalidad", si es que hay tal. Por razones de extensión (y porque no es usual verlo así) preferimos darle un tratamiento independiente, pero con dicha salvedad.

1. Jaspers y la extrañeza del mundo de la percepción

El psiquiatra y filósofo Karl Jaspers ha escrito una obra que yo llamaría la "Summa Teológica" de la psicopatología, la *Psicopatología general*, que si bien data de 1913, la versión que le conocemos es producto de una serie de reelaboraciones hasta 1946, en que se publica la última edición alemana.[12] Es una obra monumental, de referencia, a pesar de los años transcurridos. Jaspers adopta un punto de vista fenomenológico, pero como además es un filósofo con todas las letras, el texto tiene una hondura de la que por lo general carece este tipo de manuales, por su observación aguda de la mente y del aspecto vivencial y afectivo del hombre.

En un punto Jaspers recuerda una observación de Nietzsche: "Hay quizá una neurosis de la salud", y a partir de ella comenta:

> "Pero donde está alerta el sentido para lo abismal en el hombre, donde han caído todas las condiciones previas de la posibilidad de una justa institución mundial, de un justo ser humano ideal, de una concepción del mundo única y verdadera, allí adquieren la locura y la psicopatía una significación humana: son una realidad en la que se muestran esas posibilidades de lo que se aparta, de lo que queda reservado, de lo que lo sano encubre. Pero el sano cuya alma se ha abierto a los límites investiga en lo psicopatológico lo que él mismo es según la posibilidad o lo que llega a ser esencialmente en la distancia y en lo extraño, como lenguaje de los límites".

Jaspers viene a decir que de algún modo lo psicopatológico muestra al sano los límites hasta los que puede llegar una personalidad "sana" y, a su vez, los límites en que esa posibilidad está encerrada.

> "El temor y el respeto hacia formas de estar enfermo no solo es históricamente un hecho de superstición, sino constantemente significativo. Novalis dice: 'Nuestras enfermedades son fenómenos de un elevado sentir que quiere pasar a fuerzas superiores', y un neurólogo moderno, Heier, escribe: 'La neurosis no es debilidad solamente, puede ser el válido predicado de nobleza del hombre".

Pintorescamente, recuerdo a un norteamericano autor del libro *Alégrese de ser neurótico*: una neurosis que no llegue a ser tan grave como para perturbar la comunicación social, también es indicio de una condición humana capaz de superar la condición trivial. Trasladándolo a una imagen, es como si en su condición "normal" el hombre viviera sobre una capa, sobre un lado solidificado que, al resquebrajarse, deja al descubierto esa profundidad abismal que al hombre ya no lo hace sentir tan seguro. Digamos, que hay que

[12] Hay versión española de Editorial Beta, Buenos Aires, 1963.

tener cierta valentía para animarse a ver a través de esa resquebrajadura, y eso es lo que le hace decir a Heier, que es un neurólogo no un psiquiatra, que tal actitud no es debilidad o patología sino una marca de nobleza del hombre.

Más adelante, cuando Jaspers analiza fenomenológicamente los hechos psicopatológicos, describe un síntoma que denomina la *extrañeza del mundo de la percepción*. Dice el paciente:

> "Es como si viese todo a través de un velo, como si oyese todo a través de un muro. La voces de los hombres parecen llegar de la lejanía, las cosas no aparecen como antes, están alteradas, son raras; parecen achatadas, como si fueran relieves; mi propia voz me suena extraña. Todo me parece asombroso, nuevo, como si hiciese largo tiempo que lo dejé de ver. Es como si hubiesen puesto una sobrepiel sobre mi cuerpo. Yo mismo me toco a veces para persuadirme de mi existencia corporal".

Y Jaspers comenta:

> "Tales son las quejas de los enfermos que experimentan un grado ligero de esta perturbación."

Entonces, esta es una especie de vivencia de extrañamiento, de desrealización. Es interesante que Schopenhauer viera en este tipo de experiencia la fuente subjetiva del filosofar y no en otras consagradas en la historia de la filosofía, como el asombro, la duda, las situaciones límites, la náusea, la experiencia del naufragio…

2. Hegel y la intuición

Pero hay otra experiencia de desrealización, de la que no habla Jaspers, que no puede considerarse como un síntoma, en sentido subjetivo, sino como una vivencia de base objetiva fundamental: la *intuición en Hegel*, que al igual que la experiencia poética encuentra su fundamento en la idea de que toda percepción es la captación de un escorzo de la cosa. En la *Fenomenología del espíritu* encontramos dos pasajes elocuentes al respecto, que cito en orden inverso al texto de Hegel porque el segundo nos interesa más. En relación con la desrealización del ser de las cosas, este primero a la total destrucción del ser (sección A. Conciencia. I. La letra sensible, o el "esto" y la "suposición"):

> "A este respecto, a aquellos que afirman esa verdad y certeza de los objetos sensibles, puede decírseles que debieran volver a la más elemental escuela de sabiduría: la de los antiguos misterios eleucinos de Ceres y de Baco; y que deben empezar por aprender el misterio de comer el pan y beber el vino, pues el iniciado en esos misterios alcanzaba no solo el dudar de las cosas sensibles sino el desesperar de él, ya que por una parte consumaba la nulidad (nihilidad) de esas cosas, y por la otra las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que antes bien muestran estar profundamente iniciados en ella, pues no permanecen ante las cosas sensibles como ante entes que están de por sí, sino que desesperando de tal realidad y en la plena certeza de su nihilidad caen voraces sobre ellas y las despedazan; y la naturaleza entera celebra como ellos estos misterios revelados que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles".

Y en un pasaje del *Prólogo* dice esto que a los tomistas los pone sumamente nerviosos:

> "El fenómeno (la manifestación de las cosas) es el surgir y desaparecer, que por sí mismo no surge ni desaparece sino que es en sí y constituye la realidad y movimiento de la vida de la verdad. Así la verdad (lo verdadero) es el éxtasis vertiginoso de la bacante, en el que no hay un solo miembro que no esté embriagado y que, como cada uno de ellos en cuanto se separa inmediatamente se disuelve, entonces ese éxtasis vertiginoso de la bacante es a la vez la más transparente y la más simple quietud".

Algunos comentarios sobre los párrafos: las cosas aparecen y desaparecen, es el nacer y el morir, como en Aristóteles la generación y la corrupción, el surgir y el desaparecer, un desaparecer que incluso los animales practican cuando caen sobre el objeto que destruyen; el misterio de la destrucción que celebra la naturaleza en su totalidad.

En el segundo pasaje también aparece la desrealización de los objetos sensibles, como en el anterior, pero ahora como una especie de éxtasis delirante que en el fondo es una total quietud.

Ese éxtasis vertiginoso de la bacante, ese vértigo embriagado que es al mismo tiempo la absoluta y total quietud, en última instancia es lo de Heráclito, ese devenir constante en el que al mismo tiempo existe la quietud del logos. Pero como Hegel no quiere expresar una reflexión sino transmitir una vivencia, que se base en Heráclito o en cualquier otro importa poco, porque es la vivencia inmediata de una intuición del mundo. Después de una experiencia de este tipo, el que la ha tenido no puede ser el mismo de antes: o se psicotisa o se vuelve filósofo o poeta.

¿Y por qué esto no es una reflexión? Porque no hay una coherencia lógica en lo que dice; hay una parte que puede admitirse como un postulado razonable: el fenómeno es un surgir y un desaparecer metaforizado por un delirio báquico; esto puede decirse que es un dato de la experiencia, pero del postulado no surge que sea una quietud, eso responde a una intuición y esta es la intuición básica: detrás de esa destrucción, de ese éxtasis, de ese delirio de la bacante, hay una quietud profunda, una paz profunda; esto no puede ser una deducción del postulado sino que responde a una intuición básica.

Una intuición así coincide casi punto por punto con el modo en que Rabrindranath Tagore ([tágor] no [tagóre]) definía la danza: "Contemplación extática en el centro inmóvil del movimiento". Parecen puntos de vista gemelos y sin duda Hegel y Tagore no tenían nada que ver, aunque Hegel conocía el mundo oriental a través de ese interés de los románticos ingleses y alemanes por la India, particularmente.

3. La desrealización y el fracaso del lenguaje discursivo

Relacionado con el tema del apartado anterior, veamos esta experiencia de desrealización en un poema escrito por un tal Juan Valmard:[13]

Mesa con identidad antisimétrica

Esta mesa
no es

[13] Seudónimo de Julio Balderrama.

la verdad
que es
esta mesa.

Esta mesa
no es
y no es no
mesa.

Facilidad capciosa
de nombrar el
extático
ser
no ser
de los seres
aquí
donde la mesa
usurpando el instante
definitivamente
niega
este no ser de ser
la pura negación,
negada por su ser negación
y reafirmada por
no ser (no ser) negada.

La mano -que
no es… -
se apoya, se desliza,
confiada se abandona
  sobre esta buena, humana, vegetal
  verdad de mesa.

Vamos a atenernos a lo que dice el texto, despreocupándonos de "lo que quiso decir" el autor, para lo cual aportamos dos datos. Uno es que este autor estaba familiarizado con el pensamiento de Oriente y lo usó deliberadamente, pero aún no había leído la *Fenomenología del espíritu*. Más que de una experiencia poética, el impulso inicial de este poema procede de una toma de conciencia del fracaso del lenguaje discursivo para verbalizar las intuiciones y hacerlas claras a la propia conciencia.

Otro dato, es que el poema fue dedicado varios años después de escrito a un estudiante joven que había dejado el estudio de las letras por el de las ciencias y se encontraba estudiando microfísica. Sobre el tema quiero detenerme sobre un párrafo de un astrofísico inglés de la primera mitad del siglo XX, Arthur Stanley Eddington (1882-1944), que trabajó en muchos temas con Einstein y que escribió una serie de libros divulgativos sobre epistemología de la física. Precisamente de uno de ellos[14] extraemos este párrafo:

[14] *La filosofía de la ciencia física*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1945 (original inglés, 1938).

"Con lo primero que entro en contacto es con mis dos mesas [el sujeto estaba dando una conferencia]. Con una de ellas estoy familiarizado desde mi más tierna infancia; es un objeto común dentro de ese ambiente que llamo mundo. ¿Cómo voy a describirla? Tiene extensión, es hasta cierto punto permanente, noto que su superficie está pintada pero que ante todo es sustancial. La característica distintiva de una cosa consiste precisamente en estar constituida por sustancia, y no veo mejor manera que describir la sustancia en este caso, que tomar como ejemplo una mesa ordinaria. La segunda mesa es mi mesa científica. Mi mesa científica es casi todo un vacío. Desparramadas en ese vacío hay numerosas cargas eléctricas moviéndose a gran velocidad, pero su volumen conjunto no alcanza siquiera una millonésima parte del volumen de la mesa.

Mi segunda mesa está exenta de sustancia, casi toda ella es espacio, un espacio poblado por campos de fuerza, pero esos deben ser designados bajo la categoría de influjos y no de cosas. Ni siquiera podemos conferir la noción de sustancia a aquella minúscula parte que no está vacía. Al reducir la materia a cargas eléctricas nos alejamos considerablemente de la imagen que dio lugar al concepto de sustancia y el significado de este concepto, si es que alguna vez tuvo alguno, se ha perdido en el camino."

4. Experiencias abisales

Salvadas las distancias del lenguaje y del desarrollo tecnológico, esto ya lo sabía un budista del siglo VI a.C.; en cambio, sí representa un shock para el mundo ingenuamente aristotélico en que nos movemos desde por lo menos el siglo XIII. Por cierto, no aludimos a la ingenuidad de Aristóteles sino a la nuestra. De todos modos una cosa es comprender esta idea y otra entenderla de modo vivencial. Justamente, el joven estudiante me decía que estaba estudiando frente a una mesa y tuvo esta vivencia de la desrealización de la cosa y de él mismo frente a la cosa, lo que le resultó aterrador. Creo que es así, que puede compararse a lo que los griegos llaman "el terror pánico". Recordemos que Pan es el dios Todo, el dios de la Naturaleza, la forma unitaria teofánica de la Naturaleza que se manifiesta en ciertos momentos. También los animales tienen esta vivencia; por ejemplo, un caballo cuando va galopando y de pronto se encuentra frente a un abismo: se refrena, se encabrita, salta…, en fin se aterra.

Entonces cuando el hombre está frente a una experiencia límite de este tipo se sobresalta y se espanta como un animal, retrocede porque si sigue avanzando por ese camino le estallaría la mente. Parecida a esta desrealización es la experiencia de algunas alucinaciones en el acto de dormirse, en que aparecen ciertas figuras caleidoscópicas, algunas siniestras. Podríamos decir que no es extraño que se nos presenten experiencias abisales, como las hierofanías y las teofanías. Las hierofanías son las apariciones de lo sagrado, es decir, de la fuerza divina de un objeto; las teofanías son las apariciones de Dios o de un dios, como por ejemplo en el *Éxodo* cuando Dios se le aparece a Moisés. Entre otras, son ejemplos de experiencias abisales los que siguen.

4.1. El amor iniciático

El siguiente fragmento es de J. Evola:[15]

"A propósito del ritual secreto tántrico hemos aludido al "misterio del amor platónico" de la literatura caballeresca medieval, así como a la corriente de los "Fieles de amor", a la cual se sabe que perteneció el propio Dante. Las diversas "damas" que aparecen constantemente en tal literatura son una dama única, cuyo sentido corresponde en general al que tiene en el tantrismo la *sakti* [shákti], la "mujer iniciática". Ya Rosetti y Aroux, y después Valli y Ricolfi, han sacado a la luz los aspectos según los cuales en dicha dama debe reconocerse la "sabiduría sagrada", la "Gnosis", es decir, un principio de iluminación y de vivificación trascendente. Quedaría el problema de ver hasta qué punto todo ello se limitó, en el medioevo, a un simbolismo iniciático (la generación del cual determinó un trovadorismo cortesano en el sentido estereotípico supuesto por la mayoría de los investigadores), y hasta qué punto, en cambio, hubo mujeres reales que sirvieron, no solo como cobertura para una doctrina heterodoxa respecto al catolicismo,[16] sino además como bases concretas para experiencias según las mismas líneas tántricas.

En el propio caso de Dante, este problema no es fácil de resolver. En todo caso no es sino una broma decir que el amor de Dante por "Beatriz" (así llamada por muchos "los cuales no sabían cómo llamarla") haya sido la sublimación literario-teológica de un mero amor humano. En la *Vita Nova* de Dante los elementos referentes a experiencias iniciáticas son numerosos y bien reconocidos al ojo experto. Vale la pena decir algo acerca de esto.

En la literatura iniciático-caballeresca, el "amor" tiene un doble significado: significa aquello que está exento de muerte (como en la ya referida etimología de Jacques de Baisieux)[17] y significa también un transporte que, precisamente en relación con la acción de la "dama", puede conducir a la realización del "sin-muerte" y a la "salud". Considerando el primer aspecto, por eso el "amor" se presenta aquí a menudo con rasgos sivaítas[18] [shivaítas], sin tener por lo tanto nada en común con las imágenes mitológicas del tipo de Cupido y Eros. Ello también en Dante: no solo Dante llama al Amor "el señor glorioso" (II, 22)[19] sino que estas son las palabras que Dante pone en boca de aquel: *Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circunferenciae partes; tu autem non sic* (I, 12)[20]. "Amor" tiene, pues, como propio –respecto a quien es solo hombre- la "centralidad", es el principio central respecto a sí mismo; tiene esos caracteres de estabilidad e inmutabilidad inherentes al principio sivaítico; y con respecto a toda naturaleza caduca y fugaz. Amor, por lo tanto, aparece como algo que aterra que pone pavor, precisamente por su centralidad y trascendencia. Amor envía a la "dama", ofrece a la "dama" para la transformación iniciática, pero justamente como algo peligroso, como

[15] Evola, J.; *Lo Yoca della potenza*, Bocca, Milán, 1949. (Apéndice II: *Dante y el saktismo*). Estudio sobre el *Tantra* o "saktismo [*shaktísmo*], de "sákti", la energía del Dios, simbolizada en su diosa cónyuge. (Véase el texto completo, con notas del traductor, en el "Aéndice de textos", al final de este trabajo.

[16] Posición contraria a la de Guénon, para el cual no hay heterodoxia porque se trata de dos terrenos de distinto orden, históricamente. (N. del T.).

[17] Descomponiendo *a-mor(s)*: *a* (gr. "sin") + *mors* (lat. "muerte").

[18] *Sivaítas*: en el texto, sea lo referente a las escuelas centradas en el dios Siva [shíva] (el Tantra sáktico), sea lo referente a Siva mismo como símbolo del Principio.

[19] Estas referencias corresponden al texto de la *Vita Nova*; las ediciones más corrientes dan solamente la división indicada por el número arábigo, con prescindencia de la partición correspondiente al número romano.

[20] "Yo soy como el centro del círculo, respecto al cual todas las partes de la circunferencias están del mismo modo [o sea, equidistantes]; pero tú no eres tal."

algo que casi impone la prueba de la muerte,[21] porque no hay alternativa: despertar o quedar vulnerado. He ahí por qué Amor dice: "Huye, si el perecer es pesadumbre" (I, 15) "Apareciome Amor súbitamente –dice Dante (I, 3)-, recordar cuya esencia horror me causa". En la visión, Amor se presenta en la figura de "un señor, de aterrador aspecto", que es el dominador interno: *Ego dominus tuus.* En sus brazos parecíame ver una persona dormir desnuda, salvo que envuelta en un paño color de sangre levemente; a la cual conocí (…) que era la señora de la salud, la cual me había el día anterior honrado con el saludo. Y en una de sus manos ella tuviese una cosa que estuviese toda ardiendo; y apréciame que me dijese estas palabras: "*Vide coor tuum*".[22]

El "saludo" de la dama tiene en toda la literatura de los "Fieles de Amor" un sentido iniciático cifrado, sobre la base de la anfibología entre los términos "saludo" y "salud".[23] Jamás espere tener por compañera a la "dama", a "Beatriz" –se nos dice (I, 8)- quien no merezca "salud". Pero la mujer que saluda es la dama que da la salud, o, por mejor decir, que propicias una experiencia y una crisis de la cual esa "salud" pueda provenir. Así, Dante puede hablar de efectos del "saludo" que a menudo llegan a superar sus propias fuerzas (I, 12). Pero, en el fondo, ya la visión de la "dama" opera en ese sentido; el verla es como un morir. Dante dice a este respecto: "He sentado pie en aquella parte de la vida más allá de la cual no puede irse con intención de retorno" (I, 14). Y más netamente todavía (II, 19):

> "Quien soporte quedarse a contemplarla
> o se hará noble cosa, o moriría:
> y cuando encuentra a alguno que sería
> digno de verla, prueba su virtud;
> pues eso adviene que le da salud."

El tema general de los "Fieles de amor" es, como para los sakta tántricos, que "amor" y "mujer" ponen en acto algo que en el hombre está en potencia, o duerme. Tal es, en términos aristotélicos, el "intelecto posible"; tal es, en términos tántricos, el elemento sivaítico, el principio del diamante-rayo[24]. Redespertado, reacciona y se impone a todo cuanto es humano y samsárico[25]. Justo al comienzo de la *Vita nova* (I, 2) se indica la experiencia del "contacto". Dante habla precisamente de la aparición "de la gloriosa señora de mi mente", que "fue llamada por muchos Beatriz,[26] los cuales no sabían cómo llamársela: "una señora de la mente", casi como Atenea, generada por el intelecto olímpico. Y este es el momento de una transformación iniciática del ser humano: "En aquel punto verazmente digo que el espíritu de vida, el cual mora en la secretísima cámara del corazón [es el Âtman mismo según la localización upanishádica, pero concebido como

[21] La "muerte iniciática": todas las tradiciones iniciáticas identifican el salto a la trascendencia como una forma de muerte.
[22] "Mira tu corazón".
[23] Lo mismo vale para el término francés *salut* y para el alemán *Heilt*. Respecto a este último es curioso el simbolismo de los trovadores, según el cual *Heil* ("la salud") es considerado como "hijo de la Dama".
[24] El *vajra*: el Principio, y su símbolo, un cetro de forma especial; corresponde al Âtman o Sí-misom (idéntico al Brahman) de las *Upánishad.*
[25] *Samsâra* [samsâra] o "corriente (de las formas)": el mundo fenoménico o del devenir, en terminología sánscrita (hindú y búdica); de donde el adjetivo artificial "samsárico".
[26] *Beatriz* (lat. *beatrix*) es "la que hace feliz, la que confiere beatitud".

principio individual = jîvâtmâ][27] comenzó a temblar tan fuertemente que aparecía en los pulsos horriblemente; y temblando dijo estas palabras: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*."[28] Es decir, se anuncia el despertar del dominador interno, del "señor del cetro".[29] Y el "espíritu animal" que aquí equivale al principio vital, queda atónito y presiente ya la transfiguración: *Apparuit iam beatitudo vestra*.[30] Por último, el "espíritu natural" –que podría hacerse corresponder a la naturaleza samsárica- comienza a llorar y dice: *"Heu miser! Quia frequenter impeditus ero deinceps"*.[31] Es decir, ve que difícilmente seguirá siendo él quien dirija sin más al ser humano. Y Dante agrega: "De ahí en adelante digo que Amor señoreó en el alma mía, la cual fue tan pronto con él desposada". En el pasaje citado, la "señora" se pone además en relación con el "conocimiento del corazón", como de algo que estuviese "todo ardiendo": es un fuego mágico,[32] principio de toda animación. Tales son los elementos de la "vida nueva". También la dama desnuda durmiente, envuelta solo en un velo color de sangre, es una referencia importante. No es temerario ponerla en conexión con la que está encerrada en la sangre de quien no necesita mujer externa.[33]

La experiencia iniciática de los Fieles de Amor, como la de los sakta, se basa, pues, en estos puntos:

1. El Amor produce una crisis profunda, despierta un poder que "mata" casi al viviente y pone en acto un principio superior, que estaba latente.
2. La "dama", por tal vía, genera un ser nuevo, con la consecuencia de una jerarquía nueva entre las potencias de la naturaleza humana: es el advenimiento del elemento sobrenatural, sivaítico.
3. Esta es la "salud" y el principio de una existencia nueva.

Los modos de la acción real de la "dama" en los "Fieles de amor" permanecen –como se ha señalado- enigmáticos. Muchos elementos, empero, harían pensar que mujeres reales puedan no raramente haber tenido su parte: no ciertamente en el modo concreto propio del *pañcatattva*[34], sino dentro de los marcos de posibilidades sutiles que contiene un especial "amor platónico".

4.2. Jung: el doble de un objeto

[27] *jîvâtmâ*: "el *Âtman* en cuanto asume una vida (*jîva*) fenoménica".
[28] "He aquí un dios más fuerte que yo, que viniendo me dominará."
[29] El "dominador interno" (sánscrito *antar-yâmin*): el Âtman como centro del ser residente en el Brahmapura, "ciudad del Brahman", la "secretísima cámara del corazón" mencionada en dante y en el texto). "Señor del cetro" (=del *vajra*) es una denominación tántrica.
[30] "Ha aparecido ya vuestra beatitud."
[31] "¡Ay de mí, mísero! Porque a menudo me veré impedido en adelante."
[32] Évola y sus seguidores emplean "magia" en el sentido de cualquier acto o influjo trascendente al orden humano.
[33] La "mujer interna" es en el Tantra sáktico la *Kundalînî*, la energía divina (sakti) en cuanto localizada en la "anatomía sutil" del individuo, el lugar que en la anatomía corpórea corresponde a la base de la columna vertebral. Es el principio energético activado por el Yoga tántrico (véase nota siguiente).
[34] "Los cinco elementos"; nombre del ritual tántrico sáktico o "de la mano izquierda", en que la activación de la *kundalini* (supra, nota anterior) se efectúa por ciertas prácticas sexuales entre el participante masculino (el yogin) y la particpante femenina (la yoginî) que representan, entonces, a Siva [shiva] y su sakti, respectivamente.

Al respecto nos interesa un texto del libro *Aion* de Jung, en el que en relación con el inconsciente colectivo dice:

> "Ese aspecto mitológico de las cosas está siempre ahí aun cuando en el caso dado permanezca inconsciente. Por ejemplo, cuando uno no tiene presente que el verde es el poder de la vitalidad o de la esperanza porque en ese momento está pensando si ha de pintar de verde o de blanco el portoncillo del jardín, el aspecto simbólico del verde está ahí sin embargo, como un sobreentendido inconsciente. Así lo que para la vida del inconsciente es de importancia máxima, ocupa en la vida de la conciencia el último lugar en la escala de valores y viceversa. Se sabe que lo que de día es pequeño es grande de noche, y viceversa, y que por lo tanto junto a lo pequeño diurno está ahí siempre lo grande nocturno aunque invisible. Este saber es condición indispensable para toda integración, o sea, que un contenido solo puede ser integrado en la conciencia cuando su aspecto doble se ha hecho consciente".

Según la experiencia de Jung hay un doble del objeto que aparece básicamente en lo onírico. Si bien Jung habla específicamente de los sueños, también dice que en la conciencia despierta, está ese doble de los objetos, que en un momento dado puede aparecer y constituye esa especie de experiencia humana de lo hierofánico.

Entonces esta conciencia del objeto animado o inanimado se hace tanto más intensa cuanto más profunda es la cualidad de ese doble, por eso traía acá a ese texto de Evola.

Ahora bien, al reflexionar sobre las vivencias es muy fácil caer en una reducción psicologista, que siempre es un tanto ingenua como todo reduccionismo, en la que Jung no cae del todo pero sí en algo. Es evidente que cualquier experiencia de cualquier orden compromete totalmente la actividad psicofísica, por lo que debe contener un aspecto. Pero así como en sí mismo el color verde corresponde a una propiedad extrapsicológica del objeto sin la cual no se daría esa vivencia subjetiva, lo mismo pasa con las propiedades objetivas del objeto hierofánico o teofánico, que le permiten funcionar como tal. Y aquí viene a cuento un ejemplo de la Luna: Dante dice que la Luna ríe, Dylan Thomas, que la Luna ladra (sentimiento de terror que está en un poema suyo). No se trata de dos vivencias subjetivas y nada más, sino que algo hay en la Luna que permite estos dos escorzos, dos modos de ver. Ciertamente que cada vivencia está en nosotros, pero no podría estarlo si alguna propiedad no se encontrara en la Luna misma, permitiendo que se la vivencie de una manera u otra.

4.3. Sankara: la sobreimposición

Vamos a ver ahora un pasaje de Sánkara [shánkara], *Comentario a los Brahma-sûtra*[35] (para este pasaje y sus notas, véase V, 3: "La sobreimposición"):

> "Admitido que sujeto y objeto, dominios de la noción de yo y tú, opuestos por naturaleza como la oscuridad y la luz, no pueden interpenetrarse, ni menos aún lo pueden sus propiedades, debe considerarse un error sobreimponer al sujeto, que es pensamiento y dominio de la noción de yo, el objeto, dominio de la noción de tú, y sus propiedades; e, inversamente, sobreimponer el objeto al sujeto, y sus propiedades. Empero, sobreimponer

[35] Sánkara (788-820), *Brahmasûtrabhâsya*, "Comentario a los Brahma-sûtra" (*Vedanta*); comienzo de la primera parte de la primera lección. Fuente: Sánkara, *Prolégomènes au Vedanta*; traduit par Louis Renou, Maisonneuve, París, 1951.

al uno la esencia y las propiedades del otro dejando de distinguir estos dos sustratos y sus propiedades respectivas, que son cosas absolutamente distintas, acoplar así lo verdadero y lo falso diciendo "yo soy esto", "esto es mío", es una práctica ingénita a la existencia, y derivada de un conocimiento erróneo.

Pregunta: ¿A qué se llama "sobreimposición"?

Respuesta: Es el hecho de que algo aparece en otra cosa como recuerdo.[36]

Algunos dicen: Es imponer a una cosa las propiedades de otra.

Algunos: Es el error que se produce cuando no se capta la diferencia con lo sobreimpuesto.

Otros explican: Es suponer que tiene propiedades contrarias a otra cosa, a la cual se sobreimpone.

En todo caso hay acuerdo en que las propiedades de una cosa aparecen en otra. Es como según el sentir común el nácar aparece semejante a la plata, o la luna, que es única, aparece como doble.[37]

Objeción: Pero ¿cómo habría sobreimposición de los objetos y sus propiedades al Sí-mismo interior, que no es el objeto? En efecto, uno sobreimpone un objeto a otro, ambos accesibles al ojo; pero has dicho que el Sí-mismo interior, desprovisto de la noción de tú, no es objeto.[38]

Respuesta: Ante todo, es inexacto que no sea absolutamente objeto: es el objeto de la noción de yo, y el Sí interior está certificado por percepción inmediata. Además, no hay restricción por la cual un objeto no sea sobreimponible sino a otro objeto accesible al ojo: los inexpertos sobreimponen el color túrbido del cielo al éter,[39] que empero no es inmediatamente perceptible.

Así, pues, no es absurda la sobreimposición de lo que no es el Sí-mismo al Sí-mismo interior."

*4.4. **La sobreimposición en el** cogito **cartesiano***

Sánkara vivió ocho siglos antes de Descartes, y ya lo había refutado. El cógito cartesiano viene a decir lo siguiente: "en mí se produce un pensamiento que es *mío*, por lo tanto, *yo* realmente *soy/existo*." En cambio, un sankariano o un budista dirían: "el dato de conciencia que yo tengo es este: tengo conciencia de que en ella se produce un pensamiento"; es decir, el único dato de conciencia que tengo es el hecho desnudo de que se produce un pensamiento y esto solo implica que hay una conciencia pensante.

En la fórmula cartesiana tal como fue enunciada, se sostienen dos cosas: 1. en mí se produce un pensamiento que es mío, 2. por lo tanto yo realmente soy, existo, porque si no, no podría decir que el pensamiento es mío. Y el sankariano vendría a decir: del hecho puro de que en mi conciencia se produce un pensamiento, no es deducible que "por lo tanto" yo soy/existo, sino que esta afirmación es un postulado, una petición de principios, que en el pensamiento sankariano tiene como fundamento empírico una sobreimposición: al Sujeto

[36] Alusión al ejemplo sankariano clásico: en el crepúsculo, se puede confundir una cuerda con una serpiente (se sobreimponen las propiedades de la serpiente a las propiedades de la cuerda)V, 3).

[37] Alusión, sea a la luna reflejada en el agua, sea, más probablemente, al ejemplo clásico de que al presionar sobre el ojo se produce una visión doble.

[38] Al comienzo se ha dicho que el sujeto (identificable con el Sí-mismo interior) no tiene propiedades comunes con el objeto.

[39] El espacio puro y el "elemento" correspondiente.

Absoluto de ese pensar (en términos sankarianos, el Absoluto, el Atman) se sobreimpone un "yo" y un "mío". O sea, que se parte de una percepción errónea: sobre el sujeto Absoluto (que es al mismo tiempo el pensamiento y la conciencia que lo piensa) el error *sobreimpone "un yo" y el acto del yo como "poseedor de ese pensar"*. Sánkara precisa que este es el error ingénito de toda existencia, que en la India se lo llama *avidya*, "el no saber o ignorancia primordial" (*vidya*, "saber").

En el pensamiento de Descartes, diría un sankariano, hay un sujeto Absoluto, el Atman, el Sí-mismo, Dios en un sentido muy amplio, como una pura Trascendencia. Este Absoluto, ese Atman, "juega" a hacerse el dormido que sueña; entonces, como "juega", se deja ser víctima de un error, se sobreimpone a sí mismo una dualidad: al jugar a soñar se ve, al mismo tiempo, a sí mismo como un yo Absoluto y como un yo externo (una "cosa-objeto") en tanto que es un pensamiento de ese "yo".

Quizá la única metáfora adecuada para nuestro molde de pensar, sea la imagen del soñar: el soñador saca de sí mismo un mundo ficticio, donde siendo él mismo una realidad, se ve a sí mismo como múltiple, pues se relaciona con otros y otras cosas que en realidad son él mismo, pero en el sueño no se da cuenta de que lo son. Es decir, el Universo es el sueño de Dios o *La vida es sueño.*

Cerca del final de *La tempestad*, en el monólogo de Próspero se dice esto (cf. V, 4):

We are such stuff / as dreams are made and our little lives / are rounded with a sleep"

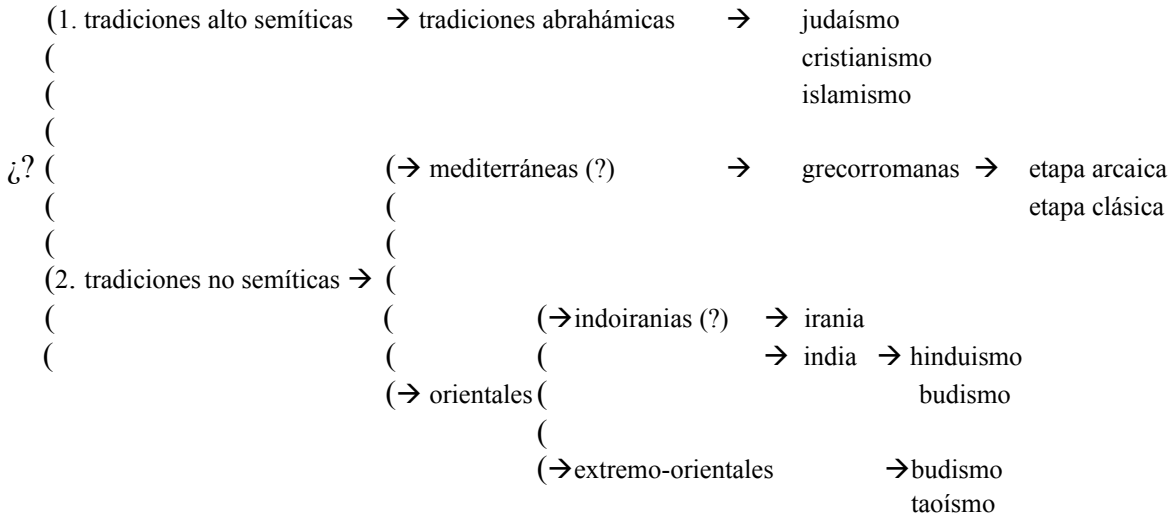
"Somos de la naturaleza de que se hacen los sueños / y nuestras pequeñas vidas están rodeadas por un sopor".

Como siempre, Shakespeare es el que dice las cosas con más nitidez y condensadas. Por eso que reducir estas expresiones sobre "la vida es un sueño" a un tópico literario, o es un mecanismo de defensa para no ver la cosa en toda su hondura, o es un acto de mala conciencia, por el cual se olvida que detrás de Calderón hay una teología de larga raigambre y que detrás de Shakespeare hay un sabiduría tradicional.

IV
Las dos grandes ramas de las tradiciones

1. Las dos grandes ramas de las tradiciones

Teniendo en cuenta solo las tradiciones religiosas de las civilizaciones mayores, hemos elaborado el siguiente esquema:



[Observaciones al cuadro: 1. son tradiciones alto semíticas, por ejemplo, la acadia, la cananea, entre otras. 2. El doble interrogante a la izquierda (¿?) hace referencia al desconocimiento de un tronco común anterior a las altosemíticas (1) y a las no semíticas (2), aunque se ha hablado con cierto fundamento de una posible base súmera, por el lugar estratégico que ocupa el Summer ocupa: se abre hacia el oeste, con influjo en Grecia, y hacia el este, con influjo hasta China, si no directamente por lo menos a través de las lenguas (se observa una unidad entre el súmero y las lenguas extremoorientales). 3. Otro enigma es si existió efectivamente una tradición mediterránea, expresado en el cuadro por el interrogante (?) 4. El interrogante en la tradición indoirania se debe a que no sabemos si existió ese tronco antecesor a ambas, pero sí se conoce que las divinidades de origen iraní e indio tienen los mismos nombres, por lo que es razonable suponer dicho tronco común. Sí se tiene conocimiento de un tipo de religión iraní preislámica y un tipo de religión india. 5. La doctrina básica de la tradición extremooriental es el taoísmo. 6. La aparición del budismo en dos lugares del cuadro (en indoirania - india y en extremooriental) se debe a que el budismo tiene precisamente una doble fuente: la india y la taoísta. Sin embargo, es tema de discusión si la tradición budista es en efecto una forma derivada del taoísmo o si se trata de una manifestación independiente.]

Esta oposición *semíticas-no semíticas* se justifica en tanto es funcional a nuestros fines, por lo que desde otra mirada bien puede considerarse arbitraria. Como se observa en la misma, la figura de Abraham es central y lo que nos interesa acá es mostrar cómo consideraban la figura del Patriarca cada una de las tres tradiciones.

2. Las tradiciones abrahámicas

2.1.La tradición del judaísmo

Abraham es una figura hebrea que podríamos llamar protojudía. Por eso el *Corán* dice que no era judío, porque el judaísmo propiamente dicho comienza con la *Torah,* con Moisés. Es posible que "Abraham" y "hebreo" tengan una misma raíz, pero no hay certeza ni aun acerca del significado preciso de la palabra "hebreo".

La historia de Abraham se relata en los caps. 11 a 25 del *Génesis*. A la cabeza de la genealogía de Abraham encontramos a Sem [shem], del cual se dice que es "el padre de todos los hijos de 'Éber", de donde viene "hebreo": los descendientes de 'Éber. Pero ¿qué significa 'Éber?

Sem tuvo una serie de hijos, entre ellos 'Arpaxsad, a quien sigue Sahah, a él 'Éber y luego de varias generaciones aparece Terâh, que es el padre de 'Abrâm, tal el nombre originario, y otros hijos entre los cuales está Hâran, el padre de Lot. De Terâh se dice que viene Ûr, la ciudad de los caldeos localizada por Wiilley en 1922.

Hay una fuerte sospecha de que los nombres de las genealogías hebreas más antiguas no representaban personas sino pueblos. Con respecto a 'Éber la tradición hace derivar este nombre de la raíz *'br* (las raíces semíticas tienen tres consonantes) que significa "atravesar". Los hebreos vendrían a ser, entonces, "los que llegan a través del Éufrates". Pero como los orientalistas observan que los egipcios hablan de los *'apiru* y que los acadios (asirio-babilónicos) e hititas hacen referencia a los *hapiru*, se ha pensado si la palabra "hebreo" (y consecuentemente el pueblo) no corresponde a una doble raíz *'pr/'br*, que significa "la arena", "la estepa". Si esta segunda hipótesis fuera la aceptada, los hebreos serían una antigua estirpe de la estepa, de la arena, que llevaban una vida entre nómade y de bandidaje en el sur de la Mesopotamia. Entonces Terâh y Abrâm serían nada más que una rama de ese pueblo.

Volviendo a la misteriosa historia de Abraham. En el cap. 12: 1-3 del *Génesis*, Dios le manda salir de Ûr y dirigirse a Canaan, y en el cap. 14 se produce su encuentro con Melquisedec [melkitsédec]: "… *y Melquisedec*, *rey de Salem* le presentó a Abraham pan divino y bendijo a Abraham"[40].

[Comentarios sobre el texto bíblico: *Melquisedec* es "rey de paz o rey santo, sacerdote del Altísimo". *Salem* es "Jerusalén. *'El 'Elyôn*: *Él* es el nombre divino de todo el ámbito semítico, corresponde a la misma raíz árabe de *Al-*. *'Elyôn* significa "la parte más alta", (por ejemplo la parte más alta de una pared), el Supremo. Aparece en la *Biblia* para dirigirse al Dios de los hebreos, aunque no es lo corriente: como es un nombre muy solemne, a Dios se lo nombra ya sea mediante *'èlohîm* o directamente con el tetragrama *YHWH*, que no se puede leer, primero porque no está vocalizado y segundo porque, digamos, es un nombre tabú (el lector de la Biblia cuando encuentra esto, para poder pronunciarlo de alguna manera dice *Adonai*, "mi Señor"). Por eso mismo, es que en el texto aparece con una vocalización: *Ya / e Ho Wa H*, de ahí que cuando los cristianos se encontraron con esto leyeron inocentemente *Jehová*, nombre que, de hecho, no está en ninguna parte.]

Este Melquisedec bíblico no se sabe de dónde salió; aparece como un sacerdote del Dios supremo, ofrece el pan y el vino a Abraham, y sigue: "Bendito eres Abraham por este Dios supremo, autor del Cielo y de la Tierra; y bendito el Dios supremo que entregó en tus manos a tus enemigos. Y le dio el diezmo de todo"[41]. ¿Pero quién le dio el diezmo a quién: Abraham

[40] "Cuando Abraham volvía de derrotar a Quedorlaomer y a los reyes que lo acompañaban, el rey de Sodoma salió a saludarlo en el valle de Savé, o sea, el valle del Rey. Y a Melquisedec, rey de Salem, que era sacerdote de Dios, el Altísimo, hizo traer pan y vino, y bendijo a Abraham." (*Génesis* 14: 17-18).
[41] Ib., 19-20.

a Melquisedec, Melquisedec a Abraham? El texto es ambiguo, aunque mayoritariamente se interprete que es Abraham a Melquisedec.

Este episodio es muy esencial para la comprensión de las tres tradiciones, pero aún no hemos llegado al fondo del asunto.

El cap. 15, es el de la Alianza de Dios con Abraham.

El 16 narra el episodio de Hâgâr, la esclava egipcia: como la mujer de Abraham, Sarah, no le daba hijos, para que pudiera tenerlos Sarah le da a su esclava, quien efectivamente engendró a Yisma'él.

El 17 es el de la renovación de la Alianza, el del incremento del nombre Abrâm por Abrahâm[42] y el del nacimiento de Yishâq (Isaac). También es el capítulo en que se implanta la circuncisión, que es la marca de la renovación de la Alianza: "todos lo varones deberán ser circuncidados"[43]. (…) "Abraham tenía noventa y nueve años, y su hijo Ismael trece. Abraham e Ismael fueron circuncidados el mismo día, y todos los varones de su servidumbre, los nacidos en su casa y los comprados a extranjeros, fueron circuncidados junto con él".[44]

El cap. 22 es el que trata el sacrificio de Isaac y la renovación de la Alianza. Y aquí es donde realmente comienza lo que podemos llamar *la tradición judía*, que culmina con Moisés.

2.2. La tradición cristiana

¿Qué hace la tradición cristiana con todo esto? Pues remite a un *Salmo*, el 110 en la tradición hebrea o 109 en la *Vulgata*: "Ha jurado el Señor y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote para la Eternidad, según el orden de Melquisedec". ¿Quién es ese Tú? De acuerdo con la tradición interpretativa de origen medieval es un prototipo de Cristo y también lo interpreta así, aplicado directamente a Cristo, la *Epístola a los hebreos*, que posiblemente no sea de San Pablo pero sí de un discípulo muy inmediato.

Lo que queremos observar es que otra vez la tradición cristiana en vez de remitirse a la tradición judía histórica originaria, se remite a los orígenes primordiales, es decir, vuelve a Abraham y al episodio más enigmático de su historia, como lo es la fuente mítica, no histórica, de donde proceden las tres religiones: Abraham en su relación con Melquisedec.

2.3. La tradición islámica

La tradición islámica: tiene un pasaje importante, en que hay un pacto *originario*, *'ahd*, que significa tanto "pacto" como "juramento": es uno de los más importantes del *Corán*, la sura 7, vers. 171 o 172, según las versiones, y dice: "y recuérdales cuando extrajo tu Señor de los hijos de Adán, de sus lomos, descendencia de ellos y les hizo atestiguar". A este juramento los musulmanes lo llaman la *sahada* [shahada] y es el nombre que le dan a la profesión de fe del islam: "No hay más Dios que Dios y Muhammad es el enviado de Dios".

Y les hizo atestiguar: "¿Acaso no soy yo vuestro Señor?" Y le respondieron: "En verdad sí lo eres." "Lo hicimos [atestiguar] para que no digáis el día de la Resurrección que fuimos descuidados en eso."

---

[42] "Y ya no te llamarás más Abrâm; en adelante tu nombre será Abrahâm, para indicar que yo te he constituido padre de una multitud de naciones, y de ti nacerán reyes." (Ib., cap. 17: 5-6).

[43] Ib, v. 10.

[44] Ib, v. 24-27.

"Fuimos descuidados" puede interpretarse de dos maneras: en un sentido activo ("nosotros nos descuidamos en eso") o pasivo ("fuimos descuidados, tú nos descuidaste en decirnos"). Es un texto muy importante porque en él se basa una gran parte de la tradición mística islámica. La idea es que hay un pacto anterior al nacimiento, porque todo lo que surge de los lomos, de los riñones, de las entrañas son congregados ante Dios y reconocen que "tú eres el Señor".

Además, en la tradición islámica la madre de Ismael no es una esclava egipcia sino la hija del Faraón y con respecto al episodio del sacrificio de Isaac, sostiene que Abraham realmente fue a sacrificar a Ismael, el antepasado del pueblo musulmán. De esto tenemos dos versiones: una, la más antigua, es que en principio se trataba de Ismael y que fue reemplazado por Isaac; y la otra es que directamente el que iba a ser sacrificado era Ismael. Pero la más interesante es una tercera, que está en el cap. 2 del *Corán*, v. 119 donde se narra que Abraham e Ismael fundaron juntos la *Kb'bah*, el santuario de La Meca: *maqam 'Ibrâhîm*, la estación de Abraham (la tradición, incluso, muestra en el interior de la *Ka´bah* la huella de la pisada de Abraham); además se les atribuye a ambos haber introducido el rito de la circunconvalación, es decir, las siete vueltas que da el musulmán en torno de La Ka´bah.

En síntesis, esto viene a decir que también el islam remite a la fuente primordial no ya por medio de Melquisedec, que queda para la religión cristiana, sino a través de una reinterpretación: *Hâgâr es la hija del faraón, Ismael es el padre de los árabes y Abraham e Ismael fundaron el santuario*.

Resumiendo este punto, no es tan simple sostener un desarrollo lineal entre judaísmo, cristianismo e Islam, sino que constantemente cada una de las ramas de la tradición abrahámica vuelve a Abraham como a aquel que está por encima o más allá de las tres tradiciones.

3. Diferencias de conceptualizaciones

Sin embargo, entre las tres ramas abrahámicas hay una diferencia de conceptualización. El *judaísmo* se centra en la idea de la presencia viva y terrible de Dios, o *sè kinâh* [shé xiná], Esta *presencia de Dios* se da por sobreentendida en la Alianza. Lo que le otorga al arca de la Alianza su carácter sagrado es justamente el hecho de que es el lugar donde se da la manifestación de la presencia divina viva y actuante. Esto quiere decir, por ejemplo, que dicha presencia no se da a conocer a través de sus obras, como por ejemplo podría ser la manifestación del universo, sino que en el arca se hace presente la divinidad misma; está presente en el santuario del templo y estuvo presente, naturalmente, en la visión de Moisés, como lo está en las experiencias de los místicos cabalistas.

En el *cristianismo* todo se centra en la *encarnación* de Dios en la figura histórica de *Jesucristo* y en el *islam,* en el *Corán*, que es la *encarnación de la palabra divina*. Por eso, porque el *Corán* es Dios mismo hecho palabra, ortodoxamente no puede imprimirse: en árabe la palabra divina no puede ser escrita por máquina alguna, necesariamente tiene que ser manuscrita. Una vez manuscrito, puede imprimirse y reimprimirse fotomecánicamente, pero la letra de la escritura tiene que surgir de mano de hombre, ya que la Palabra es exactamente el equivalente al cuerpo de Dios encarnado de los cristianos.

No obstante, estas tres tradiciones tienen en común *la concepción lineal del tiempo y la idea de Creación*: un tiempo que inicia el mundo, otro que lo desarrolla y otro que lo termina: en el judaísmo, en la espera del Mesías, al final de los tiempos; en el cristianismo,

por la realización de la promesa mesiánica; y en el islamismo, por Muhammad que es el sello de la Profecía, luego de la serie de profetas cuyo orden es el siguiente: Adán, Idris (que corresponde a Enoch), Noé, Eber, Ibrahim (Abraham), Lot, Isaac, Jacob, José, Job, Aarón, Moisés, Losué, Elías, Elezer, David, Salomón, Jonás, Zacarías, Juan el Bautista, María, Jesús y finalmente Mahoma.

El islam concibe que la Revelación se reintegra periódicamente para cada uno de los pueblos en consonancia con ese pacto primordial, como un olvido y renovación constantes representada por la serie de los Profetas, que a través de todos los tiempos, tal como los enumera el propio islam, siempre van diciendo la misma cosa; hasta llegar finalmente a Muhammad que es quien la reitera y sella la Profecía.

4. Las tradiciones y la idea de *religión*

En hebreo y en árabe, "religión" se expresa mediante la raíz *dyn*, "mandato, ley, norma", y en las tradiciones no abrahámicas no existe una palabra para "religión". El equivalente más próximo es el hindú *dharma* y, en chino, la expresión *el invariable medio*, que alude a la voluntad del cielo. En todos los casos, entonces, lo que tiene que ver con lo religioso es la idea de *norma.*

El cristianismo tiene en esto una posición especial y ambigua. Antes de él, la palabra "religión" no existía, ni aun en griego, sino que aparece en el ámbito latino no cristiano, *religio*, que también tiene que ver con el derecho: todas las culturas tienen un término semejante al de religión asociado con lo jurídico, la norma. Precisamente, *religio*, según la etimología que da Cicerón y que según los lingüistas sigue siendo la más válida, tiene que ver con *religere*, [relíguere] que significa algo así como seguir escrupulosamente un punto tras otro, como los juristas deben seguir minuciosamente los pasos de un código para aplicarlo o sentenciar. Es la misma base radical de la palabra "leer", en el sentido de seguir un texto punto por punto para comprenderlo. Cuando se introduce el cristianismo aparece una etimología simbólica, no lingüística, dada por Tertuliano que hace derivar "religión" de *religare*, es decir, la idea de que "un individuo está ligado con algo superior", es decir, "unir, remitir, vincular con la divinidad". No obstante, esto es propio y específico del cristianismo, donde la palabra se ha alejado de su sentido de "norma", "ley", para adquirir connotaciones emocionales y afectivas; hoy, entre nosotros, predomina esta significación que etimológicamente hablando tiene un valor secundario.

Inconscientemente esa idea con sus connotaciones se proyecta a otros ámbitos en que no tiene nada que ver. Por ejemplo, cuando los jesuitas del siglo XVIII llegaron a la corte china, aceptaron con toda normalidad sus ritos de homenaje a los antepasados pero, como en todos lados se cuecen habas, los franciscanos veían con malos ojos la influencia de los jesuitas y les iniciaron una querella sosteniendo que esto trasponía un rito de homenaje, que era una religión e incompatible con el cristianismo; también tenían una opinión semejante los dominicos. Terció el Papa, que les dio la razón, con lo que se produjo el conocido rechazo chino a Occidente, producto de un error etnocéntrico, por el traslado sin más de un concepto a otro ámbito cultural diferente: efectivamente, nadie considera hoy que el culto de los antepasados sea religioso. La consecuencia de esto fue que de una relación apreciada se pasó al rechazo hostil; tal era el vínculo entre los jesuitas y la corte, que el padre Ricci integraba oficialmente la corte del Emperador como uno de sus sabios.

Esto me lleva a considerar que cuando decimos "religión" no sabemos bien de qué estamos hablando, porque la palabra "religión" está tomada de un ámbito cultural en que significa una

cosa, luego se traslada a otro ámbito o bien el mismo ámbito cultural cambia y la palabra pasa a significar otra… Esto viene a advertirnos que cuando decimos la "religión hindú", "la "religión china", la "religión musulmana", inconscientemente estamos proyectando en todos los casos aquello que para nosotros está asociado con la palabra "religión", sobre una serie de fenómenos que pueden no tener nada que ver con ella. Por eso, por lo confuso que puede llegar a resultar el término "religión" cuando se lo aplica, aquí tratamos de evitarlo en lo posible.

V
Alrededor de la idea de Dios

1. La noción de Dios

Con el uso de la palabra *Dios* suele caerse en confusión, en tanto que es difícil de manejar y sobre la cual no se sabe claramente qué se quiere decir. Ante todo, una cosa es *dios* como nombre común y otra *Dios* como nombre propio. A modo de advertencia inicial, queremos señalar que por una serie de factores históricos la idea de Dios aparece vinculada y a veces deformada por ciertas connotaciones de tipo afectivo o ideológico, que estamos tratando de evitar para poder manejar este término, muy útil en la medida en que se lo emplee con las precauciones debidas, pero al mismo tiempo queremos evitar lo que podríamos llamar un concepto puramente mental que lo convierta en una abstracción filosófica inefectiva. Es decir, trataremos de realizar un acercamiento de tipo intelectual, en el sentido que le habíamos dado en II, 5.

Los griegos diferenciaban *o Θεός*, "o teós", "el Dios", como nombre propio, de *Θεός*, "teós", "un dios" (cualquiera). Ahora, desde el punto de vista de la significación se trata de dos cosas muy diferentes, aunque los griegos hayan usado la misma palabra. En el ámbito latino se empleó un equivalente literal, *deus*, y cuando llegó el cristianismo se tomó la misma forma para el nombre propio en el ámbito abrahámico: *Dios*.

Esta forma *Dios* no se corresponde con cualquiera de los dioses sino que es otra cosa; esto es lo que en general no se entiende y que ha generado confusiones. Es decir, resumiendo y abriendo la reflexión sobre el tema, el concepto de Dios está suspendido en una cantidad de equívocos lingüísticos que tienen que ser disipados, por lo que tenemos que despojarlo de todas las connotaciones etnocéntricas para reducirlo a un núcleo que sea lo más común posible.

Por otra parte la noción de Dios aparece como *fundamento*: la razón está obligada a buscar un fundamento de las cosas y va retrocediendo de fundamento en fundamento, hasta llegar a un fundamento último, que es el límite hasta el cual puede llegar.

2. El Dios trascendente y las criaturas inmanentes

Ahora, ¿cómo relacionar la idea de un Dios trascendente con las criaturas inmanentes del mundo? O, dicho de otro modo, ¿cómo pasar de lo simple a lo múltiple? Cuestiones que siempre han sido centrales para el pensamiento filosófico. Creo que a lo largo del desarrollo histórico del pensamiento podemos encontrar algunas soluciones básicas, dos por ejemplo:

a. hablar de un Dios como Creador, donde la Creación en sí no es algo que ocurre en el tiempo puesto que el tiempo pertenece a lo creado;

b. la idea de *emanación*, que encontramos en Plotino. El "Uno" de Plotino, que viene a ser el Brahman de los hindúes, produce emanaciones que se pueden comparar con un foco luminoso que emite una onda que se va degradando. Pero ese resplandor que desciende del Uno, ¿pertenece al Uno, está dentro del Uno o está fuera del Uno? Y acá vuelve a plantearse el problema: si se acepta que aquí hay algo que sea Infinito o Absoluto, y además hay otra cosa, entonces evidentemente hay dos.

En la *Biblia* se usa un verbo, *bârâ*, "creó", que se emplea únicamente para el acto Creador de Dios. Este acto creador primero no puede concebirse como una dualidad "Dios (que crea) y materia" (que se toma y a la que se le da la forma del Universo). Esta dualidad queda anulada mediante la concepción de la creación *ex nihilo*, desde la nada, con lo que la materia también forma parte de la Creación misma y no puede ser anterior a ella.

¿Pero en esa relación "Creador-creatura", qué se entiende por Creación? Santo Tomás, en la *Summa*[45] dice lo siguiente:

> "Además, el intelecto creado no conoce sino los existentes, pues lo primero que cae en la aprehensión del intelecto es el ente, pero Dios no es existente, sino que está por sobre la existencia, como dice Dionisio el Areopagita. (…) Por lo tanto no es él inteligible, sino que está por encima de toda intelección".
>
> Y más adelante:
>
> "Respondo que Dios no se dice no existente como si de ningún modo fuese existente, sino que está por encima de todo lo existente en cuanto es su ser. Por lo tanto, de eso no se sigue que no se lo pueda conocer de ninguna manera, sino que excede a todo conocimiento posible, o sea, es alguien al que no se puede comprender."

De todos modos, desde el punto de vista de Santo Tomás y de otros, queda en pie que Dios no existe, por la siguiente razón: cuando se dice "Dios existe", se lo coloca como un término más de una serie indefinida: existe esto, aquello, yo, el elefante, Dios. Pero esto es absurdo y justamente por eso, las famosas pruebas de la existencia de Dios no funcionan, porque en última instancia es como comprobar que, por ejemplo, existe una última causa, un último motor, pero que al mismo tiempo pertenece a su serie: la serie de las causas o de los motores.

Es lo que ocurre, por ejemplo, con el concepto del primer motor de Aristóteles, como límite del universo; pero un Dios así no es el Dios absoluto, que está más allá de todas las series que podemos encontrar en el universo.

3. Los límites de la palabra y de la razón

Los orientales se han dado cuenta que este problema no puede resolverse en el plano racional y el único modo de expresar esto que es inexpresable, es acudiendo a la paradoja. La paradoja es algo así como hacer chocar dos ideas incompatibles para que salga una chispa que ilumine y permita entender.

No nos alcanza a nosotros, moldeados en el pensamiento y en el discurso racional, que acudamos al *noein* (II, 5), la intuición intelectual, y utilicemos el lenguaje, que está pensado para expresar el *dianoein*, forzándolo al máximo para que suscite la captación de aquello que en principio no se puede decir. Esto es, o uno se calla o tiene que valerse de ese lenguaje, en principio inepto para expresar una intuición intelectual; con lo cual lo que es una pura intuición termina expresándose como pensamiento discursivo o, mejor, como seudopensamiento en tanto contradictorio.

¿Cómo hacer, entonces, para penetrar y expresar esa idea de Dios? Pues tenemos dos maneras. Una es el método preferido de los hindúes. Lo que nosotros decimos "Dios" ellos llaman *Tat*, "Eso" (el Brahman). Pero *Eso*, ¿Qué es?; ¿es uno o es múltiple? Pues ni uno ni lo otro, es *a-dvaita*, "no dual", porque si decimos que es Uno, entonces nos remite a lo Múltiple, y viceversa; entonces solo puede decirse de una única manera: es *Eso* y es *no-dual*.

La otra manera de llamarlo es *Sûnya* [shúnia], "Vacío". *Sûnya* es el adjetivo pasivo usado

[45] *Summa teológica*, 1ª. Parte, cuestión 12, artículo 1°, objeción 3.

como sustantivo y el abstracto es *sûnyata* [shuniata], la "Vacuidad"; esta es la expresión favorita de los budistas.

Los budistas del zen, particularmente, han desarrollado un esquema como el siguiente:

Lo Real es lo no-dual
Lo irreal es lo múltiple
==========
Lo real es lo múltiple
Lo no-dual es lo irreal

Por un lado, digamos por debajo de la raya, tenemos lo "real" formado por el conjunto de cosas que en nuestra experiencia consideramos real, lo múltiple; pero por encima de este plano tenemos como "Real" a lo que consideramos como lo "no-dual", y a "lo múltiple" como "irreal".

Si uno no ha realizado (no ha tenido) la experiencia de lo no-dual, el plano superior no existe y lo real es la experiencia corriente de lo múltiple; a lo sumo ese plano puede ser un concepto, una idea sin existencia verdadera. Pero si uno ha realizado (ha tenido) la experiencia de lo no-dual, entonces el plano Real es el superior (Platón anda por aquí). Pero entonces, el plano considerado real en nuestra experiencia cotidiana no existe, ya no tiene razón de ser, y esta oposición de planos no tiene sentido; en consecuencia, se borra y lo que queda es el *Vacío*, y en ese punto uno o lo llama "vacío", o se calla, o recurre a la paradoja. Un poco más adelante, (VI) veremos un poco más detalladamente la persistencia y el peso de esta idea de *Vacío*

Todo esto se encuentra en Plotino, a pesar de la teoría de las emanaciones, y se encuentra en las religiones abrahámicas, a pesar de la contradicción "Creador-creatura". Esto se dice en el *Corán*: "Dios está más cerca del hombre que su propia yugular", y san Agustín dice: "Dios es más íntimo del hombre que su propia intimidad". En última instancia, en este pensamiento occidental nuestro también aparece esa idea, pero de un modo tímido, por una razón: el hombre de Occidente parece no poder renunciar a una exposición racional.

Quizá la mayor intelectualidad de los orientales radique precisamente en esa posibilidad de superar la expresión de lo racional, forzando el lenguaje hasta su límite para aludir a esa intuición intelectual básica.

Meister Eckardt hace una distinción muy importante: una cosa es *Gott*, Dios, y otra *Gottheit*, Deidad, Divinidad. Tenemos un Dios trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo), pero más profunda que ese Dios Creador es la Divinidad misma, que algunos místicos llaman la *Nada* (otra vez el *Vacío*); en todo caso es aquello de lo cual no puede decirse nada, o bien la fórmula de los hindúes: lo que puede decirse del Brahman es *neti-neti:* "no eso-no eso".
Sin embargo, la experiencia que estamos realizando nos dice que esto es inteligible, porque finalmente, en alguna medida, estamos entendiendo: a pesar del lenguaje, que nos impone un tipo de pensamiento racional y consecuentemente analítico y discursivo, mediante el uso de la paradoja podemos llegar a entendernos sobre qué estamos tratando de decir.

Eso es una intuición intelectual, que se hace presente cuando por algún uso del lenguaje uno puede apuntar a esa captación y compartirla con otro. Esto es lo que han conseguido los orientales con los planteos mediante paradojas, que al operador occidental lo erizan. En última instancia, la teología negativa es la que puede dar cuenta de la cuestión, es decir, negar todos los atributos de Dios y sostener "Dios es aquello que es imposible caracterizar".

Esto molesta a las mentes racionales y explica por qué nuestra teología es bastante reacia a la teología negativa. Finalmente, se trata de reconocer la limitación de la palabra y de la razón.

VI

La noción de *vacío* en las culturas orientales tradicionales

En el punto *La noción de Dios* del capítulo anterior (V, 1) intentamos mostrar cómo jugaba esta idea de *Vacío*, que retomamos aquí enfocándola más específicamente en las culturas tradicionales orientales y en el pensamiento de Guénon, autor que trataremos con detenimiento en la segunda parte de este trabajo.

Esta idea del Vacío aparece tanto en la India, en el hinduismo y en el budismo, como en China, en el taoísmo, lo que permite inferir que existe en estas culturas orientales tradicionales una experiencia común, ya que no se puede sostener fundadamente que haya pasado de una a otra: podría relacionarse el budismo con el hinduismo, ya que de alguna manera nace de él, pero de ninguna manera con el taoísmo. Tal vez, sí podría pensarse en alguna fuente común, históricamente hablando, del centro de Asia.

1. La idea de *Vacío* en el hinduismo y en el budismo

Tanto en el punto hinduismo como en el budismo encontramos dos intuiciones básicas: una, la de lo *inane o Vacío* de los fenómenos; la otra, de que existe una *realidad subyacente* más allá de la observable oposición fenoménica unidad-multiplicidad.

En el budismo Mayâhâna[46] esta realidad no dual subyacente a los fenómenos con que nos manejamos en la vida corriente, solo se puede expresar de modo negativo; se corresponde exactamente con lo que en Occidente es el Dios de la teología negativa, del cual no se puede decir absolutamente nada. De ahí que se hable de una *vacuidad* y no de una "vaciedad", porque no se trata de un vacío sino de una plenitud tan absoluta que está más allá de todo concepto. El Vacío de los budistas se expresa como adjetivo: *sûnya* [shunia] (p.ej., al decir que tal objeto está vacío) o como sustantivo abstracto, *sûnyata* [shuniata], la "vacuidad", término preferible a "vaciedad"[47].

"*Sûnyata*: "vacuidad; vacío", es un concepto central del budismo. Ya en el budismo temprano se reconocía que todo lo "compuesto" o "confeccionado" es impermanente, no-sustancial y doloroso. Pero mientras que en el Hînayâna la noción de "vacío" solo aparece referida a la de "persona", el Mâhâyana la extiende a la totalidad de los "fenómenos", considerando que el Vacío es la naturaleza propia de ellos. Todos los dharma[48] carecen finalmente de sustancia propia, de sustancia durable; no son nada más que puro fenómeno; no existen fuera del Vacío. Así, la *Sûnyata* porta y compenetra la totalidad del mundo fenoménico y facilita su desarrollo. Pero de esta concepción del vacío de todo ente no puede

---

[46] El budismo se divide en ramas de las cuales, respetando las susceptibilidades de las otras escuelas, dos son las reconocidas: el *Hînayâna* y el *Mahâyâna.*
El *Hinâyâna* o *Theravâda* es la *doctrina de los antiguos* (de las primeras escuelas budistas) y se corresponde geográficamente con el budismo del sur. La palabra *Theravâda* es una transformación pâli de la palabra sánscrita *Sthâviravâda* que, quiere decir, precisamente, "la doctrina de los antiguos, de los ancianos".
El *Mahâyâna* es la *doctrina de los sutras* y se corresponde geográficamente con el budismo del norte. Esta segunda corriente se desarrolló, según los diversos autores, entre los años 100 y 250 de nuestra era. (Para ampliar información, véase J. Balderrama, *Introducción a los estudios orientales*, en el blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar).

[47] Lo más frecuente y conveniente es traducir *sûnya* y *sûnyata* por un único término: "vacío", ya sea usado como adjetivo (cualidad de una cosa, "jarro vacío", por ejemplo) o como sustantivo. Es práctico diferenciar los sentidos mediante del uso de minúscula-mayúscula: "vacío-Vacío".

[48] Manifestaciones de la realidad como fenómenos: cosas, estado de cosas, contenidos mentales (ideas, pensamientos que reflejan las cosas en la mente humana…).

inferirse un mero nihilismo: no significa que las cosas no existan, sino que solo constituyen fenómeno, apariencia. En el Mâhâyana la *Sûnyata* se equipara frecuentemente al Absoluto, ya que está exenta de dualidad y de toda forma empírica."[49]

Entre ambos términos hay una diferencia impresionística, por decirlo de algún modo: "vaciedad" es algo huero, que no tiene sustancia; es tal, que no hay nada. "Vacuidad" es la cualidad de ser vacío, por lo que tanto el "Vacío" del Mahâyâna y del budismo Zen como la "Vacuidad" son la plenitud absoluta, tienen un sentido positivo. A dicha Vacuidad, en el hinduismo se la expresa llamándola *eso* (*tat*) o bien *no es eso, no es eso* (*neti neti*).

El vacío positivo es el que está más allá de la unidad, corresponde en terminología hinduista a la "no dualidad" que ni siquiera puede llamarse "uno" porque, como vimos, "uno" implica lo "múltiple", en tanto que *eso* (*tat*) está más allá de toda unidad o multiplicidad, en general es aquello de lo cual no se puede decir nada.

Un punto aclaratorio: en el budismo Mahâyâna, *Búddhata*, *Sûnyata* y *Tathâgata* designan la misma cosa[50]. La terminación *–ta* es la forma femenina de los abstractos, por lo que los términos anteriores vienen a significar *budeidad*, *vacuidad, talidad* (el hecho de "ser tal, así"):

- en sánscrito, *Búddhata* alude a la naturaleza íntima, a la esencia misma de Buddha: la *budeidad* del Buddha;
- *Sunyata*, la inefabilidad de esa esencia;
- *Tathâgata*, alude a uno de los nombres del Buddha: "el así ido (o llegado) perfecto", aquel que por el camino de la Verdad ha alcanzado la Iluminación suprema. A la vez, alude a la budeidad y al Nirvana o extinción.

Tanto en la concepción hinduista como budista, el mundo fenoménico es como el espectáculo que se da a sí misma esa realidad última. Es corriente en el hinduismo esta imagen del espectáculo como una bailarina, el aspecto femenino y energético, que ejecuta para su príncipe una danza maravillosa hasta que termina y se dirige a ese único espectador para reverenciarlo. Es como decir que el mundo es un sueño de Dios, idea que en Occidente se ha formulado muchas veces.

2. Oposición entre lo Uno y lo múltiple

El problema metafísico, entonces, es cómo expresar la relación entre esa realidad última, no dual (el Âtman, el Vacío positivo) y la multiplicidad; o, de otro modo, la oposición de lo *uno* y lo *múltiple*. Dicha relación puede pensarse de dos maneras. Una, predominantemente hindú, en que el mundo fenoménico es ilusorio y vacío en sentido negativo; acá tenemos al soñador, que es el *ser real*; y al sueño, que es una realidad puramente *mental.*

La otra, que es más explícita y aparece en el budismo, se concibe el vacío negativo y el positivo como idénticos: el sueño carece de toda realidad ante al soñador pero el sueño también comprende al soñador, por lo que cuando uno va a examinar la naturaleza profunda del sueño se encuentra con el soñador; entonces, sueño y soñador, son idénticos.

---

[49] AA.VV; *Diccionario de la sabiduría oriental*; Paidós, Barcelona, 1992, p. 343

[50] Las genealogías orientales, particularmente las influidas por la India, presentan una gran cantidad de términos que aluden a la misma cosa de diferentes maneras, según sea el aspecto que se desea resaltar y que son, entonces, sinónimos por la denotación pero no por la connotación.

Las dos formulaciones tienen su riesgo: la hinduista porque parece contradecir nuestra experiencia de la realidad de las cosas, en la que sentimos que el mundo fenoménico que está frente a uno es una realidad: resulta muy difícil aceptar que esta tabla de mesa que estoy tocando es nada. La mente puede llegar a aceptarlo, pero psicofísicamente hay una rebelión frente a la negación de la experiencia inmediata.

En la budista, cuando se dice que sueño y soñador son idénticos, no se trata de que *sueño* y *soñador* son dos cosas distintas que comparten una misma realidad, sino que ambos son una sola y misma cosa. Por eso la formulación del budismo es peligrosa porque son idénticos solo en el sentido de que el sueño no tiene realidad propia, sino que su realidad es la del otro, la del soñador; pero no son idénticos en el sentido de que el sueño contiene absolutamente todo lo que contiene el soñador, pues el soñador está fuera del sueño, que no existiría sin el soñador.

Quizá la más adecuada de las representaciones sea la línea imaginaria que traza el Zen en el infinito: por encima de la línea, lo absoluto es lo real y lo fenoménico no tiene realidad; por debajo de la línea, lo único real es lo fenoménico y lo absoluto no tiene realidad; pero como la línea es imaginaria, no existe, lo único que hay es *eso*, el Vacío positivo que es el que abarca todo. Esto es lo que se representa en el cuadro de V, 3.

3. La sobreimposición

Un principio básico del hinduismo, que aparece específicamente desarrollado en la especulación de Sankara, es el hecho de la *sobreimposición*, tema que ya hemos empezado a tratar en III, 4.3. Un ejemplo clásico: uno ve una serpiente, se acerca y comprueba que no es una serpiente sino una cuerda. ¿Qué ha pasado? Pues precisamente se ha sobreimpuesto una realidad imaginativa, la serpiente, a la realidad de la cuerda.

Retomando lo señalado en IV, 4.3, reiteramos el texto, ahora con notas aclaratorias del profesor:

La sobreimposición

Sánkara (788-829), *Comentario a los Brahma-sûtra* (*Vedânta*); comienzo de la Primera parte de la Primera lección. (Fuente: Sankara, *Prolégomènes au Vedânta*, traducido par L. Renou, Maisonneuve, París 1951.

* * *

"Admitido que sujeto y objeto, dominio de la noción de yo y tú, opuestos por naturaleza como la oscuridad y la luz, no pueden interpenetrarse, ni menos aún lo pueden sus propiedades, debe considerarse un error sobreimprimir al sujeto, que es pensamiento y dominio de la noción de yo, el objeto, dominio de la noción de tú, y sus propiedades; e, inversamente, sobreimponer el objeto al sujeto, y sus propiedades. Empero, sobreimponer al uno la esencia y las propiedades del otro, dejando de distinguir esos dos sustratos y sus propiedades respectivas, que son cosas absolutamente distintas, acoplar así lo verdadero y lo falso diciendo "yo soy esto", "esto es mío", es una práctica ingente a la existencia y derivada de un conocimiento erróneo.

Pregunta: ¿A qué se llama 'sobreimposición'?

Respuesta: Es el hecho de que algo aparece en otra cosa como recuerdo. (1)

Algunos dicen: Es sobreimponer a una cosa las propiedades de otra.

Algunos: Es el error que se produce cuando no se capta la diferencia con lo sobreimpuesto.

Otros explican: Es suponer que tiene propiedades contrarias a otra cosa, a la cual se sobreimpone.

En todo caso hay acuerdo en que las propiedades de una cosa aparecen en otra. Es como, según el sentir común, el nácar a aparece semejante a la plata o a la luna, que es única, aparece como doble. (2)

Objeción: Pero ¿cómo habría superposición de los objetos y sus propiedades al Sí-mismo interior, que no es objeto? En efecto, uno sobreimpone un objeto a otro, ambos accesibles al ojo; pero has dicho que el Sí-mismo interior, desprovisto de la noción de tú, no es objeto. (3)

Respuesta: Ante todo es inexacto de que no sea absolutamente objeto: es el objeto de la noción de yo, y el Sí-interior está certificado por percepción inmediata. Además, no hay restricción por la cual un objeto no sea sino sobreimponible a otro objeto accesible al ojo: los inexpertos sobreimponen el color turbio del cielo al éter, (4) que empero no es inmediatamente perceptible.

Así, pues, no es absurda la sobreimposición de lo que no es el Sí-mismo al Sí-mismo interior."

Notas al texto: (1) Alusión al ejemplo sankariano clásico: en el crepúsculo, se puede confundir una cuerda con una serpiente (se sobreimponen las propiedades de la serpiente a las propiedades de la cuerda).
(2) Alusión, sea a la luna reflejada en el agua, sea, más probablemente, al ejemplo clásico de que al presionar sobre el ojo se produce una visión doble.
(3) Al comienzo se ha dicho que el sujeto (identificable con el Sí-mismo interior) no tiene propiedades comunes con el objeto.
(4) El espacio puro y el elemento correspondiente.

En un esquema:

serpiente		fenómeno	("yo" frente al "otro")
CUERDA	=	ATMAN (Absoluto)	

Así como en el crepúsculo a una cuerda pueden sobreimponérsele las características de una serpiente, análogamente al Atman juega a sobreimponerse el mundo de los fenómenos o el mundo separativo en que aparece el "yo" y el "no yo", etc.

Entonces, no hay serpiente y cuerda, realmente hay cuerda; realmente no hay fenómeno y Atman sino solo Atman; pero en tanto que uno ve la cuerda como serpiente, para su percepción hay serpiente, no cuerda. Así que en el fondo la teoría de la sobreimposición de Sánkara está diciendo lo mismo que dice el Zen con su línea imaginaria.

Cuando uno sale de su error, solo hay cuerda; entonces la serpiente, que era un objeto de terror en el crepúsculo para esta conciencia, se convierte en una ilusión, no tiene apoyo en la realidad. A esto, tanto en el hinduismo como en el budismo se lo llama *avidya* (*vidya*: saber; *a*: negación): ignorancia o desconocimiento.

4. El durmiente despierto

Hay otro tópico literario, digámoslo así, el del durmiente despierto. La tradición islámica, particularmente el sufismo, considera al hombre histórico como un dormido que ignora estarlo. En uno de los cuentos de *Las mil y una noches*, aparece un durmiente despierto, que también lo podemos ver en textos trovadorescos, como en el poema *El enigma*, del primer trovador conocido[51]. Otros hablan de "muertos en vida", como en el pasaje del *Evangelio* en el que un joven quiere seguir a Cristo pero antes quiere enterrar a su padre, y Cristo le dice "Sígueme, y deja a los muertos enterrar a sus muertos" (S. Mateo, 8:22), duro pasaje que desde esa perspectiva podría interpretarse que los muertos son aquellos que no han recibido el conocimiento, son los equivalentes a los dormidos del islamismo y a los ignorantes del hinduismo y del budismo.

También aparece en un recordado pasaje de Shakespeare (ya citado en III, 4.4)

> "Somos de la textura de que se hacen los sueños, a nuestras pequeñas vidas las envuelve un sopor." (*La tempestad*, IV, i).

¿Es posible despertar de este sopor? El texto de Sankara implica que sí, porque hay un momento en el que el que ha confundido la serpiente con la cuerda se da cuenta. ¿Pero quién despierta? Sería absurdo creer que el que despierta es el Yo, simplemente porque el Yo es parte del sueño; despierta "el dormido", el Atman o el Sí-mismo, el Sujeto Absoluto. En el hinduismo es el Atman, el que juega a hacerse el dormido, a que sueña, a darse el espectáculo de sí mismo como durmiente, etc. Es como un niño, por ejemplo, que monta un palo de escoba y juega que se trata de un caballo; alguien le dice que no es caballo sino un palo de escoba y el niño reacciona frenéticamente, aunque él sabe perfectamente que se trata de un palo de escoba y no de un caballo. Es un buen ejemplo para comprender el comportamiento del Atman: sabe que está soñando pero no quiere renunciar.

Entonces, el despertar implica simplemente borrar la línea.

Ahora si trasladamos esto a terminología occidental, diríamos que la resurrección del muerto o el despertar del durmiente significa que Dios se recobra a sí mismo a partir del Yo como una figura privilegiada de Sí-mismo. La consecuencia de esto, es que no hubo durmiente, no hubo sueño, no hay tal despertar, nadie despierta, todo está exactamente como estaba, porque todo ha sido un juego y una ilusión: el Atman nunca dejó de ser el Atman, el Vacío positivo nunca de ser el Vacío positivo… Volvemos, luego, a la idea de que no hay dos mundos, sino que son posiciones de visión, digámoslo así (no dual-múltiple, fenómeno-sobreimposición, real-irreal, trascendente-inmanente…). Si el mundo del sueño se disipa, se borra la raya del medio, lo único que queda es lo que siempre estuvo, que fue la realidad última y definitiva.

VII
Los métodos de reintegración o liberación

[51] El primer trovador conocido fue Guillermo de Poitiers (Guillermo IX de Aquitania), que nació en la Provenza durante el siglo XI. Su estilo floreció en el siglo XII.

1. Métodos de reintegración y realización metafísica

Todo cuanto venimos diciendo en el capítulo anterior vale para el orden especulativo, pero cuando queremos pasar de esa posibilidad del despertar a que se produzca efectivamente el despertar, necesitamos una metodología. Los modelos operativos correspondientes son los que se han llamado *métodos de meditación* o, como los llama Daniélou, *métodos de reintegración* y consisten básicamente en una profundización de la conciencia.

La palabra "realizar" es sumamente cómoda. Se ha usado en español desde hace tiempo en el sentido del inglés *to realize*: es una especie de comprensión profunda que compromete a todo el ser, no una mera comprensión mental sino algo parecido a lo que dijimos con respecto a "entender" (II, 4).

En este punto puede ser útil una analogía psicoanalítica: supongamos que el psicoanalista le explica a un paciente que su comportamiento está basado en el odio que siente por un pariente X. El paciente lo comprende y eso le sirve como un principio explicativo para su conducta. Pero cuando el tratamiento se hace efectivo y el psicoanalista logra que el paciente viva o reviva ese odio, se produce una situación traumática, lo que es una cosa totalmente distinta porque ya no es solo lo mental sino que interviene toda la persona en una especie de sacudimiento profundo.

Guénon llama *realización metafísica* al cumplimiento total de esa identificación, esto es, a la culminación de los métodos de reintegración, el retorno del alma hacia sí misma que, desde el punto de su efecto es una extinción de lo ilusorio o una liberación; desde ya, en el hinduismo lo que se libera es el sujeto Absoluto pero por extensión podemos decir a modo de metáfora que el yo fenoménico se libera, siempre que no perdamos de vista que lo que realmente se libera es el Atman mismo.

2. Grados de la reintegración

Los métodos de reintegración o liberación admiten grados, lo que quiere decir que hay niveles de iluminación en el despertar. En sánscrito, la idea de despertar está contenida en la raíz *bodh-* (de allí que Buddha sea el nombre del iluminado): "ser iluminado intelectualmente". Pero está la iluminación completa o perfecta, que es cuando se alcanza la iluminación metafísica, cuando se llega a la trascendencia total; y hay grados menores de iluminación. De modo que la tradición oriental admite que la liberación puede alcanzarse en vida.

Desde el punto de vista de la experiencia histórica, el Buddha es el liberado en vida por definición. Habitualmente, en hindú "liberado en vida" se dice *jîvanmukta* (*jîvan*: en vida; *mukta*: liberado)[52]. Pero si uno quiere ser coherente, el que se ha liberado en vida, suponiendo que exista, no es un hombre en el sentido corriente, sino que está más allá de la condición humana. Es la contraposición del ejemplo del Barón de Münchhausen, un personaje popular alemán, una especie de andaluz alemán, que dice cosas muy exageradas. Este personaje contaba que una vez cayó a un lodazal desde el caballo y salió del pantano tirándose de los cordones de los zapatos; lo que es un sinsentido pues nadie puede salir solo, sino que necesita de alguien que lo saque. Esto quiere decir que el que se libera en vida

[52] *Jîvanmukta*, "liberado en vida". Ser que persiste en un cuerpo humano, pero se ha liberado de las ataduras de la ignorancia (*avidya*) y de la Mâya. O sea, ha dejado de identificarse con el cuerpo y la mente, alcanzando la Liberación (*mukti*). Al haber realizado el Sí-mismo (Âtman), se sabe uno con el Brahman. (AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; Paidós, Barcelona, 1993, p. 162.)

alcanzando la realización metafísica no es un hombre corriente, aunque como yo fenoménico lo siga siendo hasta su muerte. Dicho de un modo más literal y conclusivo, en el hinduismo el liberado en vida es una teofanía viviente, es la presencia misma, directa y efectiva de Dios en el mundo. En el siguiente poema de Sankara, *Ola de beatitud del liberado en vida*, se ve de modo claro.

Sánkara, ***Jîvanmuktânandalâharî*** **("Ola de beatitud del liberado en vida")**

[Sánkara (siglo IX) compuso cierto número de poemas de tema litúrgico o sagrado, entre ellos este. Fuente de nuestro texto: Shankarâchârya, *L'océan de félicité du délivré vivant*, traducido del sánscrito y anotado por René Allar, en: J. Masui, comp., *Aproche de l'Inde*, Les Cahiers du Sud, París, 1949, págs. 145-8.]
Aquí se sigue la traducción de Allar, con ciertas modificaciones terminológicas, entre otras. Se ha prescindido de sus notas, reemplazándolas por otras, cuando necesario, y dando entre paréntesis el término sánscrito, cuando conveniente, en el texto mismo. Se ha agregado, además, una enumeración por estrofas.
Léxico de los términos sánscritos utilizados sin traducir en el texto:

- *Guna:* cada uno de los tres principios dinámicos ("cualidades") o vectores cuya operación combinada produce la manifestación universal y, por lo tanto, cada uno de los "mundos", el humano entre ellos. Son principios cósmicos primeros, por lo tanto, anteriores a los elementos (éter, fuego, etc.) mismos:
  - *rajas* (cf. *râja(n), "rey").* Es el vector "horizontal" o "expansivo" que se desarrolla en el sentido de la amplitud; corresponde, p.e., al calor y al rojo;
  - *sattva* (cf. *sat,* "el ser/la verdad"): es el vector "ascendente", por lo tanto en dirección "celeste" o "espiritual" y corresponde, p. e., al blanco;
  - *tamas* (cf. *tam*-, "desfallecer/sofocar"): es el vector "descendente", por ende opuesto al *sattva*, asociado a la "oscuridad" y al color negro, corresponde a toda orientación descendente, sea al rayo celeste en su descenso para generar los mundos, o, dentro de un mundo, a los factores inferiores (p.e. lo corpóreo en relación a lo sutil, la atracción mundana en oposición a la atracción de lo espiritual o celeste, etc.);
- *Rajas*: véase supra *guna;*
- *Sákta* [shákta]: seguidor de la *sakti* [shákti]: "diosa, energía divina de un Dios". Yogin que practica métodos de reintegración tántricos;
- *Sattva*, *tamas*: véase supra, *guna.*] A continuación el texto:

"1. Cuando, por la ciudad, mira la gente, hombres y mujeres hechos de nombre y forma,
(1) ataviados y adornados con ornamentos de otro, y departe con ellos, pensando "El que percibe es el Testigo", (2)
el Absorto (*muni*) (3) no entra en la ilusión (*moha*): (4) por la enseñanza del Maestro (*gurú*), (5) el *tamas* se ha extinguido.
2. Cuando, en el bosque, mira la cima de los árboles inclinadas al peso del follaje y oye el variado trino de bandadas de pájaros ocultos en la espesa umbría, sin más asiento, de día y de noche, que algún poco de suelo, el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
3. Cuando en un templo, o un día en suntuoso palacio, o bien sobre un peñasco, u otras veces al margen de los ríos, o bien cuando comparte la choza apacible de un asceta eminente,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
4. Cuando se solaza, aquí con niños que ríen batiendo palmas, allá con una mujer joven y hermosa; cuando conversa con ancianos austeros o con hombres de condición diversa,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
5. Cuando dialoga con los sabios que disfrutan de una felicidad inmemorial y múltiple, o con poetas que tienen en el labio la esencia misma de su arte, o en otros momentos con los mejores lógicos prendados de inferencias,

el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
6. Cuando en algún lugar celebra un rito en meditación asidua, o en otro con las flores prescriptas en expansión fragante, o con inmaculadas hojas en tal otro, el ánimo gozoso, dado por entero a la alabanza,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
7. Cuando recita el nombre de la Propicia a todos los seres, del Beatificador, o del Compenetrante, o cuando recita los del Conductor del cortejo divino o el Resplandeciente (6), y la felicidad le inunda de lágrimas los ojos,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
8. Cuando se purifica en las ondas del Ganges, cuando se sirve del agua de un pozo o de un estanque, sea fría, sea tibia, y agradable, o cuando su cuerpo se asemeja al alcanfor, (7)
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
9. Cuando opera con los sentidos y los objetos de la vigilia, cuando goza de los objetos del sueño, o cuando percibe la felicidad ininterrupta del sueño profundo, (8)
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
10. Cuando está vestido de espacio, (9) o con el atuendo de un dios o con una piel de león a la cintura, magnánimo, exento de cuidados, inspirando alegría en el corazón de sus prójimos,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
11. Cuando se mantiene en el *sattva*, o entra en contacto con la naturaleza del *rajas* o del *tamas,* o cuando se desprende de los *guna;* (10) ora en la corriente de las transmigraciones, ora complaciéndose en el sendero de la Revelación (*sruti*), (11)
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
12. Cuando guarda silencio o se inclina a tomar la palabra, cuando la profunda beatitud le suspende la voz y le hace prorrumpir en carcajadas, o cuando atiende con interés a un asunto mundano,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
13. Cuando vierte las libaciones (12) en las bocas abiertas como lotos de las diosas (*sákti*) o él mismo las sorbe en su boca, mostrando que no hay mácula de "mío" y "suyo" en la no-dualidad,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
14. Cuando se complace en visitar a los fieles de *Siva* o a los *sákta,* cuando convive con los que adoran a Visnu o a Sûrya o a Ghanesa, emancipado, por la no-dualidad de todo lo separativo,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
15. Cuando a través de la innúmera diversidad de cualidades y distingos, en lo formal y lo informal, (13) percibe el puro Ser-verdad (14) que es el suyo propio y el de Siva (15) y ante esta maravilla exclama: "¡Oh, cómo es!",
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
16. Cuando percibe la realidad entera como siendo ella misma el Ser-verdad, como ella misma hecha de Siva, según la magna fórmula, (16) de la cual ha comprendido y meditado los sentidos profundos; cuando descartado el error de dualidad (17), repite incesantemente "¡Siva, Siva, Siva!",
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.
17. En el goce continuo de la Liberación, se sumerge una y otra vez en el lago de beatitud ingénita que es la suprema realidad de Siva, a la cual ha alcanzado gracias a las miradas

de ambrosía (18) del Maestro misericorde. Perfecto en su conducta, es el primero entre los hombres, y los poetas le proclaman yogin, renunciante, inspirado. (19)

18. Es callado con quien calla, virtuoso con el virtuoso, sapiente con el sapiente, doliente con el doliente, dichoso con el dichoso, gozador con el que goza, estulto junto al estulto, es jovial entre los jóvenes, locuaz entre los locuaces; él, el que ha conquistado, venturoso, los tres mundos, (20) aparece como un pobre miserable entre los míseros."

Notas:

1. Nombre y forma (*nâma-rûna*): el alma (el orden psíquico-sutil) y el cuerpo (el orden dicho "grosero" (*shtúla*).
2. Testigo: el Âtman en su absoluta trascendencia, conocimiento diferenciado del Âtman como principio que habita el centro, el corazón del ser viviente (*jîvâtman*). Dicho en metáfora: el Âtman como "despierto" y como "soñante", respectivamente;
3. *Muni*: literalmente "silencioso"; suele traducirse por "sabio" o "santo", y se aplica al asceta consagrado a la meditación, especialmente al que hace voto de silencio. "Absorto" parece una traducción más ajustada para la idea de "sabio" (así como en Plotino, desde otro punto de vista, se le llama "esforzado" (spoudaîos).
4. *Moha*: idea básica de "confusión mental", uno de los modos de designar la *avidya* o "ignorancia primordial" por el estado de obnubilación e ilusión resultante de ella.
5. El *gurú* es invariablemente visto como una encarnación, para el discípulo, de la Trascendencia, a la cual en efecto representa como "agente" de la Liberación. La referencia, pues, es doble: al maestro humano que provee la enseñanza (enseñanza iniciática*: dîksa*) y a la divinidad (*deva*), en este caso Siva (véase nota 15) que a través de aquel refleja a la Trascendencia misma.
6. La Propicia (*Sivâ*): forma femenina (diosa cónyuge) de Siva. Beatificador (sambhu): uno de los nombres de Siva. Compenetrante: Visnu. Conductor (del cortejo de Siva): Ganesa. Resplandeciente: Sûrya, el Sol como divinidad o aspecto de diversas deidades.
7. Entiéndase: por estar recubierto (penitencialmente) de cenizas.
8. Los tres estados del ser humano: la vigilia, el sueño con sueños, el sueño sin sueños (donde se identifica con el Âtman residente en su corazón (cf. nota 2); el estado "cuarto" (*turîya*) trasciende al humano, por identificación con el testigo.
9. "Vestido de espacio" = "desnudo", aplicado a los ascetas que van así, pero con una alusión a la identificación del ser con el Principio, representado por el éter (*âkâsa*).
10. Es decir, cuando trasciende el orden de la Manifestación (o existencia universal).
11. *Sruti* = "oída". La Revelación fundamental: los *Veda*; es decir, en el texto cuando traslada la conciencia de la totalidad de los "mundos" (el orden de las transmigraciones) para fijarla en el mundo humano, donde se cumplen los ritos exteriores del *Veda*.
12. Referencia a cierto ritual tántrico. Se trata de libaciones de vino puro.
13. "Formal" e "informal" refiere a los modos de manifestación, respectivamente individuales y supraindividuales.
14. *Sat* con la doble idea de "el Ser" y "la Verdad"; cf. *sat-cit-ânanda* (propiamente: *sacchidânanda)*: "Ser/verdad-Intelección/conciencia-Beatitud", atributos del Atman.
15. Como Sankara pertenece a una escuela sivaíta, Siva es la divinidad de elección que representa el Âtman-Brahman en este caso.

16.*Tat-tuam-asi*: "Eso eres tú" (Chândogya-upánishad); pero aquí el "tú" se aplica no específicamente al ser humano, sino a todos los entes del universo: es uno de los aludidos

"sentidos profundos", explícito corrientemente en el budismo Mahayâna pero raramente en el hinduismo.

17. La "dualidad" es "error" (*moha, avidyâ*) cuando se la toma como realidad absoluta y no como verdad relativa ("ilusoria").
18. *Á-mrta*, como el griego *am-brosía*, significa "inmoralidad".
19. Samayâsin designa al "monje" o al "asceta errante"; *rsi* es el "sabio" que recibe directamente la Revelación (así aquellos a quienes se atribuye la composición del *Veda*).
20. "Los tres mundos": el "celeste" o supraformal (informal), el "terrestre" o formal humano, el "infernal" o subhumano, de los demonios inferiores. La referencia es a la realización del ser total, implicada por el acceso a la Trascendencia en la condición del "liberado en vida" (*jîvanmukta*).

Ahora bien, esta aserción de que el liberado es una teofanía viviente resulta bastante desconcertante, por lo menos para las culturas abrahamánicas en que puede resultar sumamente peligrosa. En el siglo X, el sufí *al-Hallaj* fue crucificado por haberse considerado Dios, cuando sostuvo "yo soy la Verdad", pues para el árabe, así enunciada la Verdad es Dios: "yo soy Dios". Otro ejemplo: hasta qué punto es desconcertante que Lanza del Vasto, un católico que a su modo es adepto de Oriente, en su libro *Peregrinación a las fuentes*[53] cuenta cómo fue a visitar a un auténtico jîvanmukta contemporáneo muy famoso: Râmana Maharsi (*maharsi*, es el gran vidente). Viéndolo preparar su comida, Lanza del Vasto comenta: "Dios corta tomates". Para el occidental, en todo caso es Cristo quien aparece como una encarnación de Dios, por lo que decir que otro es una teofanía viviente resulta difícil de aceptar. Es una afirmación de fe que Cristo es puramente hombre y puramente Dios. Eso no impide establecer una diferencia entre el hombre Cristo y el hombre cualquiera. En *El Señor*, Romano Guardini[54] interpreta que en el momento en que Cristo está por morir, se dirige a María y le dice: "He ahí a tu hijo", es decir, he ahí a tu hijo, que es de la condición tuya, pues si bien Él es enteramente humano, yo o cualquiera no somos como Él en tanto que carecemos su naturaleza enteramente divina.

Y otro problema teológico muy difícil de resolver para la relación entre el Cristianismo y las doctrinas orientales es la consecuencia de esta doble naturaleza de Cristo, que desde algunas especulaciones orientales viene a ser tomado como un juego más del Âtman. Hay varios problemas más del mismo tono, que no trataremos especialmente pero que no podemos dejar de tenerlos presentes.

Todo esto en la consideración del jîvanmukta visto desde el punto de vista hindú, pero ¿qué pasa en el budismo? También en esto, el Mahâyâna es más explícito que el hinduismo. El Zen insiste en la identidad de todo vacío, el positivo y el negativo. El Iluminado perfecto, entonces, es el que ha realizado dicha identidad, que es efectivamente el jîvanmukta de la tradición hindú. El Iluminado perfecto ha realizado esta identidad, ha borrado el carácter imaginario de la línea divisoria, pero al mismo tiempo puede afirmar coherentemente que todo ha quedado como siempre estuvo, porque no había nada que modificar: no existe nada más que el Absoluto que sigue su sueño y que ha despertado en él, el Iluminado; pero que haya despertado en él no quita que no siga soñando el resto.

Hay un texto sinojaponés, *Los diez toros* o *Las diez imágenes del toro* que en el final dice lo siguiente:

---

[53] Lanza del Vasto, Giuseppe; *Peregrinación a las fuentes;* Sur, Buenos Aires, 1958.
[54] Guardini, Romano; *El Señor*; Patmos, Madrid, 1958.

"La puerta de la casucha está cerrada y ni el más sabio le conoce. No se puede percibir su intimidad porque continúa su camino sin buscar la huella de los patriarcas [los antiguos sabios que han superado la línea del Zen]. Con una calabaza a cuestas sale para ir al mercado, apoyado en su báculo vuelve a casa, se le encuentra en compañía de bebedores y carniceros. Él y todos ellos son todos el Buddha". [55]

Es decir, todos tienen la esencia de la budeidad. Si comparamos el texto de Sankara con este, vemos que el tema es el mismo, más allá de las diferencias de estilo y de civilizaciones (hinduista, uno; budista, el otro. Lo llamativo es que no es posible reconocer ninguna influencia mutua, porque este último texto es budista extremooriental del que no hay versión sánscrita, por lo que Sankara nunca pudo haberlo conocido.)

Hay otra anécdota del Zen, interesante: cuenta que un asceta chino que tenía fama de santidad fue a meditar a la montaña, y era tal la santidad que irradiaba que los pájaros acudían a llevarle ofrendas florales. (En la Tradición, como diría Guénon, los pájaros son los equivalentes de las entidades angélicas, pero podemos quedarnos con el sentido inmediato).

En la cuesta de la ladera rugió un tigre; un maestro Zen que visitaba al asceta chino, se sobresaltó, y el Santo meditante le dijo: "Veo que usted no se ha desprendido del todo".

El meditante se levantó y salió, y en ese momento el maestro Zen escribió sobre la roca el nombre del Buddha. Al regresar, respetuosamente el meditante no quiso sentarse sobre ese nombre y al verlo el maestro le dijo: "Veo que usted no se ha desprendido".

Entonces, el santo varón reconoció que le faltaba avanzar por las vías de purificación, se hizo discípulo del maestro Zen y alcanzó una alta iluminación. El texto dice conclusivamente: "Desde entonces los pájaros ya no acudieron a traerle flores porque no había dejado vestigios tras de sí".

Es decir, la desaparición es tan perfecta, tan completa la absorción en lo otro que nada se trasluce, ni siquiera la santidad.

Si lo comparamos con el texto de Sánkara, se puede comprobar que desde el punto de vista hindú se dice algo bastante parecido.

VIII
Los movimientos del Absoluto

[55] "Los diez toros", en Reps, Paul (comp.); *Carne Zen, huesos Zen*, Editorial estaciones, Buenos Aires, 1989. (Trad. de Julio Balderrama bajo el seudónimo J.V.).

1. Movimientos descendente y ascendente

Retomando la imagen Zen de la línea imaginaria, entre el Absoluto y el mundo Fenoménico se da un movimiento de descenso y otro de ascenso.

Existe un descenso luego de esa especie de sueño, juego o espectáculo por el cual el Absoluto se fabrica esa línea imaginaria y produce el mundo fenoménico: es, en este caso, un descenso de la no dualidad a la multiplicidad. Existe un movimiento de ascenso, cuando dentro del mundo fenoménico el Absoluto se libera en un Fulano cualquiera para reintegrarse a lo Absoluto mismo, como cuando se trata de un liberado en vida, un jîvanmukta; pero en tanto que, además de un "liberado en vida", sigue siendo un Fulano cualquiera, el jîvanmukta desciende de lo Absoluto a lo fenoménico; vuelve a la vida cotidiana, anda entre los seres como si nada; es a la vez una especie de teofanía y, al mismo tiempo, un viviente. Teniendo en cuenta que es el Absoluto el que se libera a sí mismo, cuando decimos que un Fulano "se ha liberado en vida", se trata de un modo metafórico de decirlo, porque ese alguien es el Absoluto mismo que en un punto de su sueño o manifestación se reconoce y vuelve a Sí.

Incluso se podría decir que en el jîvanmukta hay un tercer movimiento: una primera realización o un *primer movimiento, descendente,* en el cual el Absoluto mismo se reviste con la apariencia del fenómeno; un *segundo, ascendente*, en la que el Absolulto parte de un "yo" digamos terrenal, asciende y se reintegra a Sí mismo. Y un *tercer movimiento de realización descendente,* en que para decirlo de alguna manera, el Absoluto vuelve a salir de sí mismo y retorna al mundo fenoménico, el mundo de su sueño, pero ahora despierto: esta es la situación del jîvanmukta cuando retorna al mundo de los fenómenos cotidianos y entonces ya no hay ninguna diferencia para él entre el Absoluto y el mundo fenoménico; la diferencia es importante: una cosa es estar en casa sin haber salido nunca de ella y otra estarlo después de haber recorrido el mundo. La idea esencial que tienen estos modelos es que en realidad nunca ha pasado ni pasa nada.

2. Las tríadas hegelianas y el pensamiento tradicional

En esa trilogía de movimientos hay una resonancia hegeliana: tesis, antítesis, síntesis. En el siglo XIX Hegel construyó ese sistema poderoso que quizá, junto con el de santo Tomás, sean los dos sistemas filosóficos más poderosos del mundo moderno en el Occidente posclásico.

En este sistema de Hegel, el sujeto existencial quedaría simplemente como un momento transitorio de ese trayecto que hace el Absoluto para volver sobre sí mismo. En el siglo XIX Kierkegaard reacciona a esta posición del hombre en el sistema y pone en el centro de la reflexión filosófica a lo que podemos llamar el drama existencial del hombre: nace así el existencialismo. Detrás de Hegel está toda la mística alemana y particularmente Jacob Böhme, filósofo alemán de fines del siglo XVII y principios del XVIII. Las fuentes de Böhme no son fáciles de precisar, sí que se vinculan con la tradición hermética de Paracelso (s. XVII), que a su vez se articula con la tradición rosacruciana y esta con la antigua alquimia. De modo que hay toda una transición inmemorial que está en la base del pensamiento hegeliano mismo. Esto lleva a decir que las tríadas hegelianas no son un invento

de Hegel sino una especie de adaptación de ciertas concepciones tradicionales para configurar una filosofía, tal como otros ya realizaron antes.

Precisamente, entre el pensamiento hegeliano y el tradicional pueden encontrarse algunas analogías, y tal vez por eso el marxismo pudo tener en China una iniciación bastante fácil. Por un lado, esas tríadas de oposiciones que se sintetizan en una unidad, pueden verse de dos maneras: a la hegeliana, de abajo hacia arriba tal como ocurre con la perspectiva de los fenómenos empíricos; y por el otro, como ocurre con la perspectiva del pensamiento tradicional, de arriba hacia abajo, donde el primer lugar lo ocupa la síntesis y a partir de allí se desarrolla un conjunto de polaridades. Esto es, la imagen de la tríada aparece tanto en Hegel como en la Tradición, aunque con perspectivas diversas. Además, está el lema básico de Hegel: "Todo lo real es racional, todo lo racional es real", donde bastaría reemplazar "racional" por "inteligible" para encontrarnos en el centro de un pensamiento enteramente tradicional. Lo que ocurre es que el idioma alemán tiene dificultades para diferenciar las dos cosas, no tiene recursos lingüísticos para expresar la noción de "inteligible" (ningún filósofo alemán jamás usó la raíz *inteligibl-*) y para ello tendría que acudir a un término latino, cosa de la que Hegel en general huye.

Ciertamente, desde la perspectiva terrenal del no iluminado, la distancia entre los dos campos establecidos por la línea imaginaria es infinita, insalvable. Por eso la realización ascendente, ese paso del mundo fenoménico al Absoluto: es un salto al vacío, es como tirarse literalmente a un abismo. De ahí la necesidad de un maestro, un guía, lo que no impide que a pesar de la existencia del guía uno no se caiga al vacío.

Hasta en la filosofía occidental encontramos este salto cuando llegamos a la insuficiencia de la razón. Heidegger cita en uno de sus trabajos el *principium redendae rationis*: toda razón remite, siempre, a un principio de razón: esto ocurre por esto, y esto remite a otro esto…, y así inagotablemente, hasta que para superar este encierro de la razón hace falta un salto al vacío. Es que Heidegger y cualquier pensador serio, cuando ha llegado a un límite vuelve al principio renacentista o prerrenacentista de la docta ignorancia, que lo encontramos en Nicolás de Cusa, entre el final de la Edad Media y principios del Renacimiento.

3. Gradualidades en la Iluminación

Si bien tenemos el jîvanmukta o Iluminado perfecto que alcanza el Absoluto, existe también una gradualidad en la iluminación para el yo que habita el mundo fenoménico y toma el Absoluto como meta. Si lo representamos como un camino y no tanto como un salto, en el orden de lo psicológico hay etapas: a medida que se acerca el yo al trampolín desde donde va a saltar al vacío, se producen momentos sucesivos de iluminación, para decirlo de un modo gráfico. (En realidad, avanzando etapas se está más cerca pero tan lejos como siempre. Una vez un señor me hizo esta observación: si usted se sube a un banquito está un poco más cerca de la Luna, pero…).

Si hablamos de lo Absoluto como una meta, estamos ante una idea muy familiar en Occidente, la del Dios impenetrable hacia el cual la criatura es atraída; esto lo vemos en Plotino, en Aristóteles, en las tradiciones abrahámicas..., como una especie de "escala espiritual", como la llaman los místicos medievales y renacentistas. En todos los casos, ese camino ascendente se hace a costas de un permanente y acentuado desapego con respecto al mundo corriente y al yo: en uno de los textos favoritos de Lutero se dice que "en el Infierno lo único que se quema es el yo". A los que transitan este camino, los budistas los llaman "los que entran en el camino"; los sufíes, "los buscadores", etc. Así, desde esta perspectiva los

"espirituales", quedan incorporados en el mundo fenoménico histórico, es decir, están de este lado de acá sin dejar de ser espirituales.

4. **El descenso de lo Absoluto: la misericordia metafísica y la Revelación**

Este descenso de lo Absoluto al mundo fenoménico va acompañado por lo que en términos religiosos se llama Revelación. De algún modo, en el mundo fenoménico tiene que haber una presencia explícita de lo Absoluto; en efecto, si la reintegración de lo Absoluto tiene que realizarse a través de un "yo", para que al "yo" se le ocurra emprender ese camino ascendente tiene que tener algún tipo de apoyatura, de "vocación ascendente". Digamos, aquello de "no me buscarías si no me hubieras encontrado".

Esto implica que en el mundo fenoménico tiene que haber "yo" capaces de vislumbrar al Absoluto y tomar el camino de la reintegración. Precisamente, los estudios sobre psicología de la religión apuntan a mostrar la universalidad de la noción de Dios en la psique humana de cualquier cultura, más allá de la cuestión de la objetividad o subjetividad de dicha noción.

De modo que tiene que haber alguna forma de presencia de lo Absoluto en la vida humana, y esa presencia se produce por algún modo de Revelación.

Vamos a introducir la idea de *misericordia metafísica* para referirnos a este atributo por el cual el Absoluto se revela en el mundo fenoménico y se posibilita volver a sí mismo a través del yo. En Occidente, esa misericordia reviste la forma de un descenso para la elevación del mundo fenoménico; por ejemplo, el Padre envía a su Hijo como un acto de misericordia. En el Oriente es como una misericordia del Absoluto para consigo mismo, que a través del "yo" fenoménico regresa al Absoluto mismo.

Si a esto lo decimos en una terminología que nos es familiar, Dios ama a sus criaturas. En la imagen que da una de las escuelas de la India, el mundo fenoménico aparece en la forma de una danzarina que danza ante su Señor y le brinda su espectáculo; pero el Señor no asiste simplemente a un espectáculo: la ama, es su esposa.[56]

A diferencia de la mitología griega, la india tiene su correlato teorético; no se trata de una serie de narraciones independientes sino que se integran en un discurso expositivo. La danzarina, la *Mâya*, es el aspecto femenino de la naturaleza y en tanto eso, es la esposa del dios. El acto por el cual se forma el mundo, está representado en la iconografía de los templos como el acto sexual del dios y la diosa. Y el acto de amor por la esposa se extiende a las criaturas que nacen de él.

Con la imagen de *la selva*, que reaparece en Dante, Aristóteles representa a la materia prima: la potencia pura y absoluta que busca la forma. Platón llama *el lugar* y Aristóteles *la selva* a ese principio femenino que concibe y pare el mundo. De modo que no se trata de un simple acto de amor, tal como se da en la experiencia humana, sino que lo trasciende.

Metafísicamente analizado, el descenso o misericordia es, entonces, algo así como el medio por el cual el Absoluto puede reintegrarse a sí mismo, para disipar el sueño a través de un yo. En el budismo la misericordia es uno de los atributos fundamentales del Buddha: el *káruna*[57] . En otra mitología sumamente racional como la islámica, el *Corán* insiste en que el

[56] Véase VI, 4.

[57] *Káruna*: en sánscrito, "compasión, misericordia activa, inclinación. En el hinduismo, cualidad de todos los actos que ayudan a aliviar los sufrimientos de otro. En el budismo (mahâyâna y Zen), la cualidad sobresaliente de todos los Buddha y bodhisattva. (…) La misericordia se extiende indiferenciadamente a todos los vivientes y se funda en la experiencia de la unidad de todos los seres en la Iluminación. (…) El término *káruna* se traduce habitualmente por "compasión", pero como este término designa a una actitud más bien pasiva, no retiene el

atributo máximo de Dios es la misericordia, tanto como atributo interno o a través de actos ejercidos.

Aceptemos por el momento esto: *a.* la misericordia es el atributo divino o del Absoluto por el cual se cumple la reintegración o realización ascendente; *b.* desde el punto de vista cosmológico, consiste en la fuerza de atracción que el Absoluto ejerce sobre las criaturas. Es decir, desde el lado fenoménico la misericordia es lo que permite lograr la comunicación de los dos planos creados a un lado y a otro de la línea imaginaria: una vez establecida esa línea imaginaria, la misericordia se da como una posibilidad de comunicación entre ambos planos para la realización ascendente y descendente.

De modo que si aceptamos este efecto de la misericordia metafísica (no ética) de lo Absoluto sobre lo fenoménico, ella podría darse de tres modos básicos: *a.* el *sueño* mismo desde el punto de vista fenoménico, como producción de una realidad apariencial; *b*. la *revelación*, en el sentido religioso del término; *c.* los *métodos de reintegración* específicos, que permiten el retorno del yo a lo Absoluto y del Absoluto a sí mismo (en la India, el nombre de estos modos es *yoga*, que precisamente significa "unión".)

Con esto avanzamos sobre lo que quería decir: desde el punto de vista exterior de la misericordia, es decir, desde el punto de vista humano, la misericordia es proyectada como un atributo personal del amor divino. Digámoslo de otro modo, la misericordia humana, que sería mejor llamarla *compasión*, puede verse como el reflejo en el alma humana de la misericordia metafísica. En el intento de concebir al Dios impenetrable que lo llama revelándosele, el ser humano proyecta sobre Él, magnificándolo al infinito, esa cualidad psicológico-ética y construye así el concepto teológico de la infinita misericordia divina.

Entonces, ¿se podría decir que el hombre fenomenológico proyecta la imagen de Dios? En principio, hay una imposibilidad de hecho de decir las cosas. Esto es lo que han visto los orientales y que los occidentales no consiguen aceptar. ¿Dios es el reflejo del hombre o el hombre es reflejo de Dios? El mundo fenoménico tiene su fuente en el Dios indescriptible de la teología negativa. A partir del mundo fenoménico, como hay una atracción que ejerce ese Dios de la teología negativa sobre los seres creados, estos realizan un esfuerzo para acercarse a Él (sea lo que fuere), pero la única posibilidad que disponen es proyectar sobre esa especie de plenitud vacía, lo mejor que tienen y lo proyectan en una forma de magnificación de lo que es positivo en él y que se corresponde con lo que es positivo en grado sumo en lo Absoluto. En ese sentido Dios es una creación del hombre, como dijo Jenófanes: "Si los caballos tendrían un Dios, ese Dios tendría la forma de un caballo".

Ahora, apartándonos un tanto para llevar la cuestión a nuestra tradición religiosa abrahámica, no hay que perder de vista que Dios es *trans*, está más allá, por lo que no puede decirse que sea personal pero tampoco no personal; no puede decirse que tenga voluntad, pero tampoco que no la tenga: no puede decirse absolutamente nada. La consecuencia de esto es que si hay que decir algo positivo el único camino que disponemos es atribuirle lo que nosotros mismos tengamos como positivo.

Todo esto nos muestra que hay una conexión, necesaria para nosotros, muy coherente entre el modelo intelectual y el aspecto devocional, porque el ser humano, que es un yo, no puede tener una comunicación efectiva sino con un tú. No hay salida: por mucho que se perciba lo Absoluto como suprapersonal, tenemos siempre esa necesidad de comunicación como si fuese personal.

---

aspecto esencial en la "káruna", de auxilio operante, de modo que es más adecuado traducir por "misericordia". AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental"*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 170.

Ahora esa especie de antropomorfización que implica la teología positiva, no es algo negativo o rechazable, sino perfectamente legítimo y se encuentra en todas las religiones, pero creo que tiene que ser relativizado para acercarse a la visión de la teología negativa que está más próxima de esa plenitud.

5. El problema metafísico y la insuficiencia del lenguaje

En I, 3 ("Los dos modelos de sabiduría y el lenguaje poético") habíamos reflexionado, entre otras cosas, sobre la insuficiencia del lenguaje explicativo y la palabra poética como el recurso disponible por el hombre "de acá", para acercarse a Aquello que no se puede aludir de otra manera.

En esa misma dirección, concierne señalar que la *Tradición metafísica* no ha podido seguir un discurso teorético ordenado, ni siquiera ha podido seguir una misma metáfora sino que ha recurrido a metáforas diferentes para las distintas perspectivas de un mismo hecho. Esto, que es tan frecuente en el mundo oriental, le resulta muy costoso al occidental que es mucho más esquemático: mientras que el occidental toma una orientación y la sigue, el oriental es capaz de cambiar de perspectiva de manera constante, por lo que su pensamiento tiene mayor flexibilidad.

Su modelo discursivo llega tanto a través de un discurso poético como expositivo y entonces pueden ocurrir dos cosas: o que el receptor permanezca impermeable o que más allá de la impotencia de una lengua para transmitir la experiencia metafísica, en algún plano del entendimiento se capte aquello a lo que apunta el lenguaje; en ese caso, a pesar de que uno no pueda decir claramente lo que quiere, el otro capta una especie de vislumbre de lo que se está diciendo.

Si ocurre esto último, estamos ante una intuición intelectual próxima a esa realización metafísica o Iluminación, con la diferencia de que la Iluminación es un conocimiento directo e inmediato. San Pablo dice que "conocemos por espejo y en enigma" y Platón diría que es la forma más alta de la reminiscencia y lo explicaría así: "lo que usted me dice es porque su alma, antes de su nacimiento, ha contemplado estas cosas en el mundo de las ideas, por eso basta un estímulo para recordarlas". También es lo que sostiene Milosz, curiosamente, porque sus textos no tienen fuente oriental sino occidental, y acá nos importa resaltar la coincidencia:

> "El lenguaje recobrado de la verdad no tiene nada de nuevo que ofrecer. Simplemente despierta el recuerdo en la memoria del hombre que ora."[58]

Es decir, el conocimiento teórico es un reflejo pálido, más o menos distorsionado del conocimiento realizativo, que es el conocimiento por identificación del conocedor con el conocimiento.

En cambio Guénon dice otra cosa muy taxativa en estos dos textos: *La metafísica oriental* y en *El rey del mundo*[59].

6. Revelación, misericordia y héroe cultural

[58] Milosz, L.; *Cántico del conocimiento*, v. 38. Véase el poema completo en el "Apéndice de textos", al final.

[59] Estos dos textos competos, pueden leerse en el *Apéndice de textos* al final de este curso. Apartado "Materiales para la comparación de estilos discursivos y expositivos".

Con respecto a esa especie de circulación que se establece entre lo Absoluto y lo relativo separados por esa línea divisoria imaginaria, habíamos dicho que se establece en forma descendente, a través lo que en términos religiosos se llama *revelación* o *misericordia*. Uno de los aspectos de esta revelación es lo que los antropólogos llaman el *héroe cultural*, es decir, un personaje mítico, divino o relacionado con lo divino, que copia los arquetipos de los modelos celestes de las instituciones, tanto jurídicas como políticas, sociales, artesanales, etc., y las traslada a los orígenes de esa cultura de la que es héroe cultural

Los etnólogos son quienes han introducido el concepto de *héroe cultural* para referirse a los antepasados míticos de la comunidad, sean divinos o semidivinos, que utilizando un modelo arquetípico, esto es, un modelo celeste, y proyectándolo al mundo terreno han impartido a dichas culturas sus modos de conducta y de vida.

En una civilización que cuenta con estos antepasados míticos o héroes culturales, toda la vida está adaptada a esa especie de modelos, dentro de lo que lo permitan las fluctuantes condiciones históricas. (Desde otra perspectiva, este tema se retoma en XIII, 1, al tratar las edades según Hesíodo y la tradición griega).

De este modo, en una organización así, la autoridad espiritual y el poder temporal pueden estar separados (rey ←→ sacerdote) o juntos (el Faraón en Egipto; en China, el Emperador mismo era el encargado de los ritos mayores), pero igualmente son los encargados de velar por la consagración y continuidad de esa organización arquetípica, a través de adaptaciones impuestas por los ciclos temporales. Así, los que ejercen el poder temporal y la autoridad espiritual, reunidos en una sola persona o por separado, actúan como un punto de condensación a través de los cuales se asegura esa comunicación con el Absoluto.

Esta función es *mediadora* y *comunicativa*; como mediadora remite al atributo de sacralidad, lo sagrado, el atributo de origen superior que viene a las instituciones; y como acto comunicacional remite a lo sapiencial, la sabiduría, en cuanto comunicación efectiva entre ambos planos. Esto es, lo *sagrado* y la *sabiduría* son los elementos adjetivos de la autoridad espiritual y el poder temporal, respectivamente.

En un plano ideal, los representantes oficiales de esa doble función temporal-espiritual, deben (deberían) ser sabios. Las referencias es que en Oriente efectivamente lo eran pero, en un proceso de degradación progresiva a través de los siglos, exteriormente se tiende a separar lo sagrado de lo sapiencial. La sacralidad, objetivamente manifestada, se mantiene independientemente de que el héroe cultural tenga o no algo de sabio: manteniendo la sacralidad de la función puede perderse la sabiduría personal; pienso, por ejemplo, en los oficios religiosos, que son realizados por personas comunes y, si no se admitiera la objetividad de lo sagrado, en muchísimas ocasiones a lo sapiencial se lo llevaría el viento, porque los miembros del cuerpo sacerdotal no siempre son sabios; por el contrario, no es infrecuente que sea transmitida por quienes están más cerca de la ignorancia, no obstante lo cual, la sacralidad no pierde su eficacia. Resumiendo este aparte, la sacralidad de la función puede mantenerse aun en ausencia de la sabiduría de los representantes, aunque para la preservación de la sabiduría es indispensable que la cultura sobreviva como tal. En este caso, la sabiduría queda encarnada en un grupo de consejeros que encarrilan el poder temporal pero, en un grado más profundo de esa decadencia, se retiran porque ese mensaje ya no puede ser recibido adecuadamente y entonces la función de consejo queda a cargo de espirituales semimundanos, por decirlo así, como podrían ser los sacerdotes, mientras la función sapiencial queda circunscripta a grupos pequeños formados por un maestro y sus discípulos, frente al exoterismo del poder temporal.

Surgen entonces, en teoría al menos, las posturas exotéricas y esotéricas. El *exoterismo,* representado por el poder temporal y sus consejeros espirituales, y el *esoterismo*, reservado a los maestros de espiritualidad que han logrado la realización descendente y los discípulos que los siguen.

De algún modo estos grupos esotéricos siguen teniendo influjo sobre la comunidad total, influjo del cual la comunidad puede y suele no ser consciente. Incluso puede darse el caso de que estas organizaciones esotéricas influyan de modo directo sobre organizaciones externas que sí tienen un papel importante en el desarrollo mundano de la sociedad. Esto se ve y se ha visto hace poco en China, donde en cierto modo el taoísmo representa el aspecto esotérico, cerrado, que propugna la formación de sociedades más o menos secretas y aun públicas, que no siempre son conscientes que derivan de él, pero que han tenido influencia en los desarrollos políticos de la China. Normalmente no ocurre así, pero se pueden citar muchos ejemplos en ese sentido

Ahora, el sabio por excelencia es el que ha alcanzado la iluminación perfecta, es decir, el que ha completado la vía de reintegración; pero en la civilización se dan ciclos de decadencia progresiva que hemos llamado períodos de *oscurecimiento cíclico*, en el que se encuentran cada vez menos personas capaces de asumir conscientemente ese influjo espiritual transmitido por los sabios. Esto nos recuerda a aquella frase de Cristo: "Nadie es profeta en su tierra".

En estos casos, la consecuencia de la permeabilidad del medio impide ejercer la función de *enseñanza y consejo* en la vida pública, y entonces dicha función queda para los sabios en sentido relativo, para aquellos que están en el medio del camino de la Iluminación: en un camino de espiritualidad pero todavía en el mundo; en consecuencia, en el mejor de los casos pueden actuar como consejeros.[60]

En estas condiciones, lo único que se puede esperar de los representantes del poder espiritual y temporal, y de los sabios más o menos mundanos que los rodean, es que mantengan ese reservorio de la Revelación y de las conductas arquetípicas, mientras que el trabajo de reintegración queda para esos grupos separados o aislados, que sin embargo producen un efecto en tanto que cuando un yo se libera, metafóricamente hablando, es como si se liberara una enorme descarga de energía espiritual que repercute sobre todos. Es decir, la liberación de un "yo" libera energías psíquicas, de tipo sutil, que operan positivamente sobre la vida espiritual de la comunidad.

IX

La teología positiva, la infancia espiritual y la inocencia espiritual

[60] Complétese esta reflexión con XI, 1.

Llegados a este punto, resulta pertinente reflexionar sobre dos ideas básicas: el papel que ha tenido la teología positiva y la noción de "infancia espiritual".

1. La teología positiva

La teología negativa se niega de modo tajante a limitar la infinitud divina con atributos: p.e. "Dios es *esto*, y *esto* y…" Todo es "no": no es esto, no es aquello, *neti neti.* Para quien ha atravesado la línea y ha tenido la experiencia de la reintegración, esta teología negativa es la única válida y solo puede culminar en el silencio, que es el cumplimiento de una plenitud absoluta del Sí mismo.

En cambio, para el "hombre común", como se dice en el Zen, o para el "rebaño" (*pasu*) como impiadosamente se dice en el *Tantra*, a ese hombre que está de este lado de acá, la teología negativa lo deja en el vacío absoluto; diríamos en lenguaje corriente, lo deja en ayunas y hasta puede producirle un efecto francamente negativo: más que acercarlo, lo aparta y aun lo enajena de la Trascendencia. No obstante, ese "no es esto, no es aquello" opera como una cautela para no dejarse engañar por las palabras al llevarnos a comprender que Aquello en que, como decía san Pablo, solo conocemos "por espejo y en enigma", está más allá de toda palabra discursiva y racional. Pero como uno no puede quedarse en ese umbral, surge su necesidad de una teología positiva que le abra al que está del lado de acá, la única vía posible de ingreso a ese nivel de la Trascendencia. Esa apertura de la teología positiva viene a decirnos más o menos: "lo que usted en su experiencia conoce como lo mejor, proyéctelo extrapolado en su potenciación máxima sobre Aquello desconocido y a esa idea resultante adórela como a Dios". *Ad-orare* es precisamente dirigir una palabra invocativa-precativa, que corresponde a una necesidad de elevación del espíritu; es invocar de modo precativo. Ese "adorar" es indispensable: la teología positiva es el medio mental de aproximación a Aquello y la adoración, en última instancia la plegaria, es la vía o medio de acercamiento efectivo a esa realidad. Como dice Milosz en su *Cántico del conocimiento*:

> "No me dirijo sino a aquellos espíritus que han reconocido la plegaria como el primero entre todos los deberes del hombre".[61]

No obstante, desde el punto de vista teorético el problema se plantea con respecto a la legitimidad de esa proyección. Este modelo explicativo implica que el "Vacío positivo" (o la Infinitud, o lo Absoluto, o la Trascendencia, o Dios, o como se lo llame) es plenitud: "Dios es *esto*"; o sea, todo lo contrario del "Vacío negativo": "Dios *no es esto ni esto*…", pero ambos conllevan una aspiración al ser pleno y total, la aspiración de lo finito que tiende a su reintegración con lo infinito.

Aquí debe intervenir la noción tradicional (no empírica, sino metafísica) de "causa". La empírica implica que un hecho tiene una causa como una de sus condiciones determinantes. En la metafísica es el Principio el que contiene virtualmente la totalidad de sus efectos, algo así como un sistema axiomático contiene todas sus derivaciones posibles. Concebido de este modo, el Vacío positivo es causa del ser de la Inmanencia o ser fenoménico o ser "del lado de acá". De ahí que este ser fenoménico refleja a su manera un aspecto o una propiedad de lo Absoluto. Así, si lo "bueno" o el "bien" es para un ser fenoménico aquello que él realiza lo

[61] Para el texto completo del poema de Milosz, véase el "Apéndice de textos", al final.

más perfectamente posible, entonces es legítimo asignarle al Absoluto el Bien en grado supremo: desde ya que esto significa que ese "Bien absoluto" excede infinitamente todo lo concebible como "bien relativo" en el mundo fenoménico, pero aunque limitado es un aspecto enteramente real de ese atributo. Entonces, una afirmación como "el Absoluto es el Bien" o "Dios es bueno" de ninguna manera es falsa y es la máxima verdad alcanzable en determinadas circunstancias, como sería el caso de las condiciones limitadas de un ser fenoménico; pero que una aserción sea insuficiente no significa que sea falsa.

1. 1. El Absoluto como principio suprapersonal o personal

Caso análogo ocurre con la concepción de Dios o del Absoluto como un principio suprapersonal o personal. Como suprapersonal el Absoluto está más allá de la distinción persona-no persona, voluntad-no voluntad, paternidad-no paternidad… Ahora, en el "Vacío positivo", en la medida en que lo personal, la voluntad, la paternidad sean consideradas cualidades positivas por el sujeto viviente, es legítimo proyectarlas sobre el Absoluto y concebir a Dios como Padre, como Voluntad, como Persona; y como ya reflexionamos en los párrafos anteriores, eso puede ser el grado máximo de verdad alcanzable por un sujeto. Por oposición, la teología negativa, tomada en sentido estricto, hasta llegaría a negarle a Dios todas las cualidades, incluso la cualidad de cognoscible: no, no, no, a todo.

Siguiendo esta argumentación, se puede considerar que la atribución de la cualidad en grado sumo al Absoluto, es una proyección humana, pero no podría sostenerse que se trata de una ficción. El arquetipo del bien, de la paternidad, de la bondad, de la personalidad…, tiene que estar en el Absoluto como causa y, cuando como seres fenoménicos proyectamos esos atributos sobre la imagen que nos hacemos de Dios, lo que estamos haciendo es alcanzar los arquetipos mismos de esas cualidades, hasta donde nos es accesible: Dios es Dios a nuestra medida y no puede serlo de otra manera.

1.2. ¿Conocimiento del arquetipo o proyección de la mente?

En este punto, se nos plantea una nueva problemática: en el ser humano no suficientemente advertido y particularmente en el occidental, tanto en el tradicional como en el moderno, ¿cómo se conjuga ese conocimiento del arquetipo, con la posibilidad de que se trate de una pura invención de la mente? Desde otra perspectiva, ¿cómo se conjuga esa actitud del sujeto fenoménico al considerar atributos absolutos de Dios a la proyección de sus propias cualidades, con la extendida reacción de cuño racionalista por la cual se tiende a rechazar la idea de Dios, considerándola una mera proyección antropomórfica? Históricamente, estas posiciones se han instalado como un diálogo de sordos que sería ridículo si no produjera lamentables consecuencias.

El pensamiento occidental, no solo el moderno sino también el medieval, ve con mucha desconfianza la teología negativa. Sin embargo, ambas concepciones teológicas parten de una posición que en última instancia es reductivista, porque de alguna manera reducen a Dios a cualidades humanas: unos, exaltándolas al máximo y entonces Dios es el Padre en sí; para otros, proyectándolo como un padre, entonces los que tienen una buena relación con su padre lo verán como un padre bueno, o a la inversa. La discusión, entonces, se traslada a un plano psicológico o ideológico absurdo, que sería graciosa si no fuera nociva. Como unos y otros tienen razón a su manera, la cuestión se desnaturaliza en querella psicológica.

También hay otra reducción psicologista, en parte relacionada con la anterior pero más engañosa porque es menos ingenua, que está vinculada con la posición del budismo en Oriente y de la psicología analítica de Jung en Occidente, compartida esta, aunque sea reinterpretada, por su amigo, el dominico White.

Para Jung el Sí-mismo es una totalidad englobante, que abarca en síntesis lo consciente y lo inconsciente; y desde lo más profundo de este, donde se asienta el inconsciente colectivo resultante de las experiencias primitivas del hombre, se manifiesta en "símbolos de la totalidad", por ejemplo los arquetipos presentes en las diversas religiones, que son capaces de guiar prospectivamente la vida psíquica consciente.

El Sí-mismo correspondería a la idea de Dios, de modo que este se revela a través del inconsciente; entonces, como Jung llama "inconsciente" a todo lo que no pertenece a la conciencia psicológica, Dios, que no es objeto de conciencia en ese sentido, se ubica en el inconsciente junguiano, lo que en última instancia es no decir nada: como el inconsciente de Jung es una especie de mezcla de todo aquello que no está en la conciencia, lo "divino" acaba por confundirse con lo "satánico", y de ahí se explican ciertas elucubraciones extravagantes suyas (por decir lo menos) sobre Satán y Cristo, y sobre los símbolos sagrados en relación con los productos oníricos o patológicos del inconsciente.

Este pensamiento enmarañado lleva a no diferenciar el vector "celeste" ascendente del vector "infernal" o descendente, que es lo que critica Guénon cuando dice que en esta postura subyace un "satanismo inconsciente". La exposición crítica del modelo junguiano puede encontrarse en Raymond Hostie[62], de manera más concisa pero no traducido en Gemelli[63], y en un enfoque más general de la relación entre Dios y el inconsciente, en White[64]. Este modelo no solo es confuso sino altamente inconducente: llevado a la práctica, podría derivar en experiencias descaminadoras y aun psíquica y espiritualmente nefastas.

En cuanto al modelo (pseudo)budista, lleva a otro diálogo de sordos muy pintoresco. Todo es mental: Dios es un producto de la mente. El budista lo dice, generalmente, de buena fe y el occidental lo acepta porque justamente parece responder a sus propios hábitos mentales. Y ambos están encantados porque creen entenderse, pero no es tal en la realidad porque están diciendo cosas distintas. El occidental lo entiende así: "no hay tal Dios: es una ficción de mi mente humana que proyecta sus propias ilusiones en forma de una entidad inexistente". Pero el budista no dice esto sino otra cosa: "tanto Dios como su yo (el del occidental interlocutor) son una proyección de la mente cósmica o del Buddha y si vamos a comparar realidades, la realidad de Dios es superior a la suya porque se encuentra en una jerarquía más alta del ser". Es muy difícil que el occidental entienda esto, sino que cree que dice lo primero. Para decirlo de otro modo quizá más preciso: la mente cósmica, idéntica a la budeidad o Vacío positivo asume formas aparienciales, por ejemplo la de un Dios personal, un yo "humano". Es decir, no es la mente del hombre la que proyecta la entidad divina, sino que la suprema y única Realidad, la Mente cósmica, se proyecta a sí misma en tales formas, inclusive en la forma de una mente humana; y si jerarquizamos esas formas aparienciales proyectadas en grados de ser relativos, Dios tiene más realidad que el yo humano que lo piensa.

Esto se ve muy claro en una anécdota de Alejandra David-Neel, una mujer muy curiosa que se pasó alrededor de veinte años en el Tíbet y era una auténtica lama, una iniciada, por lo

---

[62] Hostie, Raymond; *Del mito a la religión*; Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1955 (edición actual: *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung*).

[63] Gemelli, Agostino (OFM: Orden de frailes menores); *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung;* Vita e pensiero, Milán, 1955 (no se ha traducido al español, que sepamos).

[64] White, *Dios y el inconsciente*; Gredos, Madrid, 1953.

que sus observaciones son enteramente fiables: ha visto lo que ha visto y lo ha registrado como una periodista, pero entendiendo las cosas y aceptando las explicaciones de los otros, y las reproduce. Además escribe muy bien y tiene un estilo atractivo, por lo que es grato leer sus libros, de los cuales dos están traducidos: *Místicos y magos del Tíbet*[65] e *Iniciaciones e iniciados del Tíbet*[66]. En el capítulo IV del primero hace referencia a unos practicantes de meditación que habían muerto durante una experiencia particularmente terrible; recuerden que en el Tíbet el discípulo acepta correr el peligro de muerte o de locura. Cuenta:

> "Este lama [un ermitaño del Tíbet oriental] no parecía en absoluto inclinado a la superstición y yo creí que me aprobaría cuando le dije: 'Esos que han muerto, han muerto de terror. Sus visiones son la objetivación de sus propios pensamientos. El que no cree en los demonios no será muerto por ellos'.
>
> Para mi sorpresa, el anacoreta, con tono singular, replicó: 'Según usted, ha de bastar también con no creer en la existencia de los tigres para no ser devorado por uno de ellos si se le pasa cerca".

Esto nos alerta: cuidado; producto de la mente sí, pero de la mente cósmica.

Los mismos criterios de teología positiva son aplicables al amor de Dios, en sentido tanto subjetivo como objetivo. El dios aristotélico que se intelige y que se ama a sí mismo es una formulación limitada de la concepción de Dios, en más de un sentido. Aplicando el modelo que hemos escogido en las sesiones anteriores, podemos decir que Dios se ama a sí mismo, en sí mismo y a través de sus criaturas. Quizá si variamos la imagen del sueño por la del espectáculo, diríamos que, por supuesto, Dios se ama a sí mismo y ama a sus criaturas como un creador, por ejemplo Shakespeare, se ama a sí mismo pero ama a sus personajes, a Desdémona y a Otelo tanto como a Yago, por espantoso que sea. En ese sentido el amor de Dios es absolutamente efectivo y cae sobre los personajes de su sueño o del drama que él inventa; amor que se refleja en el amor de cada criatura hacia Dios, que se traduce en la tendencia al retorno o en la noción de Dios como causa final, y de las criaturas unas hacia otras.

Este modelo explicativo aparece claramente en el célebre pasaje de la *Upánishad del gran bosque*,[67] donde juegan dos nociones: una, *kama* (como *kamasutra*, que es *eros*, amor de atracción, deseo) y la otra *priya* ("querido", adjetivo correspondiente a *prema*, amor de afecto). En el texto siguiente, *kama* se traduce por "amor" y *priya* por "querido":

> "No en verdad por amor del esposo se hace querido el esposo, sino por amor del Atman se hace querido el esposo.
>
> No en verdad por amor de la esposa se hace querida la esposa, sino por el amor del Atman se hace querida la esposa.
>
> No en verdad por amor de los hijos se hacen queridos los hijos, sino por el Atman se hacen queridos los hijos.
>
> No en verdad por el amor de los bienes se hacen queridos los bienes, sino por el amor del Atman se hacen queridos los bienes.

[65] Espasa-Calpe, Madrid, 1968 (vs. eds.).
[66] Vs. eds.; entre ellas Ed. Posada, México, 1987 (vs. reeds.); Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1975 (vs reed.).
[67] Lección II, capítulo 4, sección 5.

No en verdad por amor de la Fuerza sagrada[68] se hace querida la Fuerza sagrada, sino por el amor del Atman se hace querida la Fuerza sagrada.

No en verdad por amor del Dominio[69] se hace querido el Dominio, sino por el amor del Atman se hace querido el Dominio.

No en verdad por amor de los mundos se hacen queridos los mundos, sino por el amor del Atman se hacen queridos los mundos.

No en verdad por amor de los dioses se hacen queridos los dioses, sino por amor del Atman se hacen queridos los dioses.

No en verdad por amor de los seres terrenos[70] se hacen queridos los seres terrenos, sino por amor del Atman se hacen queridos los seres terrenos.

No en verdad por amor de una cosa[71] se hace querida una cosa, sino por el amor del Atman se hace querida una cosa."

El Atman es la realidad última, digamos Dios, la realidad suprema que se sueña. Para resumir lo dicho en una analogía: el niño pequeño, el infante, se hace de su madre una imagen insuficiente, pero no falsa (madre: calor, alimento, sonrisa, llanto, aparición-desaparición, voz…). El hecho de que la madre misma exceda infinitamente esta imagen parcial y fragmentaria del infante, no invalida la verdad de la imagen, simplemente es insuficiente. Cosa comparable ocurre entre el simple creyente y la realidad de Dios.

2. La infancia espiritual

Esto nos lleva a la segunda parte de este capítulo: la *infancia espiritual*, un punto que Guénon destaca ocasionalmente. Ya hemos visto esa concepción ingenua de Dios como un "superpapá", que hemos contrapuesto a un modelo conceptualmente más complejo, más satisfactorio para una mentalidad que podríamos llamar filosófica. En el ámbito protestante, a esa concepción ingenua, fideísta y ajena a toda problemática filosófica se la suele llamar desde Lutero "la fe del carbonero". Por el siglo XVIII, en el mismo ámbito protestante encontramos a un teólogo muy importante, Overbeck, que contribuyó decisivamente a sistematizar la teología protestante. El suyo es un caso muy interesante, porque era un teólogo "profesional": era profesor y enseñaba teología, pero no era creyente. Lo que viene a mostrar la independencia de la teología con respecto a la religión.

Las dos imágenes son de hecho contrapuestas: el carbonero, teológicamente ingenuo, pero sinceramente devoto de Dios; y, por el otro, el profesional, de sólida formación teológica pero negador de Dios. Desde el punto de vista del mérito religioso y admitiendo un Dios personal que salva o condena, es claro que el carbonero se encontraría entre los justos o salvados y el teólogo entre los precitos o condenados.

Este ejemplo sirve para hacer patente que no es el mayor o mejor refinamiento del modelo mental lo que cuenta como acercamiento a Dios, sino el compromiso existencial que se expresa en la devoción sincera y efectiva.

Trasvolando esta reflexión, nos encontramos con tres aspectos que debemos considerar puntualmente:

---

[68] Brahman.
[69] Ksatra.
[70] Bhûta.
[71] Sarva.

1. el modelo ingenuo de Dios como el "superpapá", que en cuanto conocimiento es tan insuficiente como el que se hace el infante acerca del ser de su madre. Pero un modelo por más refinado mentalmente que sea, comparado con la realidad a la que apunta (la infinitud y profundidad del Absoluto), también es irremediablemente insuficiente. Recordemos un ejemplo ya dicho: para un hombre de pie sobre la tierra la luna está a una distancia inconmensurable; si se sube a un banquito o a la cima del Everest, objetivamente estará más cerca, pero subjetivamente la distancia sigue siendo inconmensurable. Para resumir lo que se quiere decir en este punto: como conocimiento real, todo modelo, sea ingenuo o intelectualmente muy elaborado, considerado en términos de conocimiento real es igualmente insuficiente con respecto a la realidad suprema. Posiblemente el modelo más elaborado abra otras posibilidades, pero objetivamente como conocimiento valen tanto uno como otro. Es muy ajustada una observación que escuché: los modelos son fatídicos, en tanto que cada uno tiene el modelo que está condenado a tener.
2. De lo dicho, surge una pregunta obvia: entonces, ¿de qué sirve el modelo refinado, sea de índole teológica o metafísica? Dijimos que sirve como telescopio, pero el ejemplo cojea, porque la luna es un objeto observable pero el Absoluto o Dios no. No obstante, la idea encamina la respuesta, que tiene dos aspectos que, en última instancia se reducen a uno.

   Uno de los aspectos es la *tendencia a la reintegración*, que se expresa de diferentes maneras en las diversas tradiciones: en la idea aristotélica de Dios como "causa final", en el "sé Ulises" de Plotino, o en el proceso de los "ciclos cósmicos" del hinduismo, que incluye una reabsorción periódica del universo en su fuente, etc. Específicamente, en el ser humano esta tendencia se expresa, teológicamente, en la vocación natural del nombre por conocer su Principio y la consiguiente idea de que su bien supremo consiste en la visión de la esencia divina; también, en la teología mística, en la deificación que se produce por la unión con Dios o, en las tradiciones iniciáticas, por los métodos de reintegración.

   En todos los casos se admite que lo propio del ser humano, su deber, su norma, su *dharma* como dicen los hindúes, es responder a esa tendencia natural aplicándose conscientemente a acercarse a Dios, o sea, a la verdad lo más profundamente que sus condiciones internas y externas le permitan.

   La fórmula con que se expresa el acto cumplido de liberación o iluminación perfecta cuando se ha llegado, es poder decir "hecho está lo que debía hacerse", *factum est faciendum*. En el Evangelio coincide con uno de los sentidos que podemos darle a ese enorme y tremendo precepto: "Sed perfectos como lo es vuestro Padre que está en los Cielos".

   De aquí surge una doble respuesta:

   a. cada cual tiene a la vez el deber y el derecho de alcanzar un conocimiento de Dios lo más aproximado y del modo mejor que sus condiciones le permitan. Así como hay personas para las cuales el mejor modo de acceso es el devocional-emotivo, hay otras que podríamos llamar "filosóficas" que necesitan un modelo de estructura más racional. Ahora bien, las tradiciones y los representantes de ella tienen la obligación de proporcionar a cada personalidad el modo de acceso que les sea más propio y más afín a cada una.
   b. En particular, además, a diferencia del modelo de "superpapá" que humanamente es legítimo, el modelo racionalmente más refinado se presta mejor para aplicar métodos de reintegración e, inclusive, tal vez sea indispensable para ello. Su sentido, pues, es el

de un medio de aproximación provisional o preparatorio más poderoso para realizar lo que, en términos del Evangelio es "la única cosa necesaria".

3. Ello no quita validez al punto de vista considerado primero: la insuficiencia radical para aprehender su objeto tanto del modelo ingenuo como del refinado, cuyo riesgo se percibe en las consecuencias virtualmente negativas que pueden tener uno y otro. El modelo ingenuo puede derivar en una pura ñoñez sentimental sin efectividad, en una fe sin obras (como se podría decir en una teología abrahámica), en una imposibilidad directa de reintegración. Pero el modelo refinado puede llevar a un estado de engreimiento y presunción no menos estúpido, tal vez más peligroso aun que el ingenuo, espiritualmente hablando; podría ser comparable, por ejemplo, al caso de alguien que se jactara de conocer la Meca por haber estudiado el plano de la ciudad, o como si por las frecuentes referencias que hemos hecho al Zen presumiéramos un real conocimiento del mismo; es un tipo de engreimiento en el que caen con frecuencia ciertos filósofos y teólogos. En cierta oportunidad presencié una discusión entre una persona y un teólogo sacerdote, en la que esa persona le terminó diciendo al sacerdote que su actitud era de una "soberbia sotánica".

Es elocuente la tradición, reconocida como auténtica entre los dominicos, según la cual, santo Tomás, unos meses antes de morir, tuvo por primera vez una serie de visiones místicas y a partir de allí se negó a seguir escribiendo la *Summa Teologica* (la tercera parte fue escrita por sus discípulos) diciendo: "Todo esto es paja". Sintomáticamente, esto es omitido por los expositores oficiales del tomismo; hasta es llamativo que uno de ellos, un dominico editor de una de sus obras, llega a decir que santo Tomás no terminó la *Summa* "porque se sintió enfermo". No obstante, no hay que presumir mala fe en esta negación: el sistema aristotélico-tomista es tan imponente, que a una mentalidad filosófica moderna le cuesta concebir que se derrumbe ni aun ante la realidad última, por lo que se ve "empujada" a negar la autenticidad de la anécdota.

Los tres puntos considerados llevan a la siguiente conclusión. En principio, no deben perderse de vista dos cosas: una, que como conocimiento real, aun el más refinado de los modelos posibles, "es solo paja" ante la infinitud y profundidad de lo Real, del innombrable Aquello.

La otra, que lo realmente válido no es la representación mental sino la experiencia total, en cualquier grado que fuere pero vivida, en el que el sujeto fenoménico, el "yo" terrenal, se encuentra de por sí en un estado de total indigencia, impotencia y desnudez, sin más apoyo que el amor y la misericordia procedentes de lo alto. Esto suena muy mal a nuestros oídos modernos, hastiados de cierta retórica ñoñamente piadosa que acaba por hacérsenos vacía porque desde hace siglos viene apoyada en argumentos sentimentales. Es verdad que los teólogos , por lo menos los ortodoxos, tienen mejores argumentos, pero por razones que no vamos a considerar aquí los mantienen como "encapsulados"; y es verdad que el existencialismo no fideísta ha puesto de relieve esa condición humana: la "derrelicción" de Heidegger, el "fracaso" de Jaspers, la "náusea" y su correlato "el hombre es una pasión inútil" de Sartre; pero el existencialismo, precisamente por limitarse a ser una fenomenología de la existencia empírica es ciego a la dimensión de lo alto o "ascendente", por lo que en todo caso el modelo propuesto por el existencialismo permite dar un sentido preciso y claramente intelectual a esa descripción del hombre empírico.

Ahora bien, este estado de indigencia del hombre no es propio de la sentimentalidad de Occidente, como lo ejemplifican estos tres ejemplos de las tradiciones orientales:

- el capítulo V del *Tao-te ching* de Lao-tsé comienza "Cielo y tierra [los principios cósmicos] no tienen humanidad: tratan a los hombres como "perros de paja";

- el *Tantra* hindú a los hombres no iluminados los llama "el ganado" y la imagen se completa diciendo que son como el ganado que anda pastando en la pradera, y hasta allí llega el pastor misericordioso con su lazo y se lleva a este o aquel, salvándolo;
- una alegoría del Buddha que recoge especialmente el Zen porque es una especie de kôan, cuenta:

> "Un hombre que andaba por un campo se encontró con un tigre. Salió huyendo y el tigre tras él. Al llegar al borde de un precipicio, el hombre se aferró a las raíces de una vid silvestre y quedó pendiente al borde del abismo. El tigre lo olfateaba desde arriba. Temblando el hombre miró hacia abajo: allá, más lejos, otro tigre aguardaba para devorarlo. Solo las raíces de la vid lo sostenían. Dos ratones, uno blanco y el otro negro, [el día y la noche] iban royendo lentamente la vid. El hombre vio allí cerca una mata de fresas y manteniéndose asido a las raíces con una mano, con la otra cogió las fresas: ¿Qué dulces sabían!"

En los tres casos se toma en cuenta el vector "ascendente", esto es, lo que hemos llamado la "misericordia metafísica". En los dos primeros, por referencia al sabio (Lao-tse) o al yogin (en el Tantra), que trascienden la condición humana; en el tercero, porque su trasfondo es la doctrina búdica, el "Óctuple sendero" que conduce a la liberación. De modo que si reunimos la referencia a la desamparada e ignorante condición del hombre y la referencia a la vía posible de reintegración, tenemos un exacto equivalente de lo que en los términos propios de Occidente es el estado de indigencia, impotencia y desnudez sin más apoyo que el amor y la misericordia de lo alto.[72]

3. **La inocencia espiritual**

La imagen es comparable a la de un niño con respecto a sus padres. La conciencia clara y vívida de ese estado es lo que las tradiciones llaman *la inocencia espiritual*, que en suma es despojarse de todas las formas mentales y psíquicas centradas en el "yo" para quedar en confiada disponibilidad frente al Absoluto.

Es aquí donde los dos modelos, el ingenuo y el refinado, aun a pesar de las posibilidades tal vez diferentes que abran, vienen a coincidir porque ambos requieren de una disciplina de la voluntad capaz de realizar la infancia espiritual.

Vale explayarse con mayor precisión sobre esto. En primer lugar, la "inocencia espiritual" no es en modo alguno puerilidad o, dicho más crudamente, estupidez; al contrario, es posiblemente la forma más alta de sabiduría alcanzable en el orden fenoménico, es decir, del "lado de acá", o por lo menos es el síntoma infaltable de esa sabiduría, aunque no siempre evidente a la observación externa. Acá encajan las cualidades con que san Francisco evoca semántica y fónicamente al agua:

"La quale è molto utile e úmile e pretiosa e casta"[73]

---

[72] Este tema fue tratado en varias oportunidades durante el curso. Distanciadas varios meses, dos de ellas, la arriba comentada ("La infancia espiritual") y la siguiente ("La inocencia espiritual"), merecieron particularmente nuestra atención. Como editor, entresacando de aquí y de allá, podría haber reunido ambas miradas en una; pero como me pareció que era un buen ejemplo de escorzos, de lo que tanto se había insistido en la teoría del modelo, preferí que fuera una muestra de eso mismo: escorzos de un mismo objeto. Queda para el lector aprovechar las perspectivas y enriquecer la propia. [N. del E.]

[73] San Francesco di Assisi, *Cantico delle creature,* 15-16.

sobre todo asociadas a estas otras de Lao-tse (quien por otra parte en el capítulo 55 del *Tao* compara al Iluminado con el niño pequeño):

> "La suprema bondad es como el agua; la bondad del agua está en favorecer a todos los seres y no competir. Ocupa la posición desdeñada por los hombres, y por eso está más próxima a la Vía [al Tao]", (capítulo 8)
>
> "Nada hay bajo el Cielo más dócil y suave que el agua, pero nada la supera en reducir lo persistente y duro" (capítulo 78).

Esta singular combinación de limpidez, impasibilidad, fluidez y obstinación, no-resistencia y fuerza interna hace a la infancia espiritual algo más bien desconcertante para el observador externo. Tanto más si pensamos que el agua puede, con las mismas cualidades, asumir las formas terribles de la inundación o del mar tempestuoso.

La infancia espiritual puede darse en forma patente en una actitud como la de san Francisco, pero también aparecer en la forma de una personalidad recia como la de san Bernardo, el impulsor de la Segunda Cruzada; o en la dureza e ironía que suelen exhibir los maestros del Zen y de la cual es típica la anécdota atribuida a Bodhidharma, el primer patriarca (como es sabido, llegó a China proveniente de la India, en el siglo VI y fundó dicha escuela): era invierno, Bodhidharma meditaba de cara a un muro. Hui ke, que sería luego su sucesor, acudió a él y le rogó que lo aceptara como discípulo. Bodhidharma no respondió y Hui ke permaneció allí varios días, esperando inútilmente en medio de la nieve. Por último, sacó su daga y se cortó un brazo. Bodhidharma, ante este señal de voluntad sacrificada lo escuchó. Hui ke le dijo: "No logro pacificar mi mente. Pacifica mi mente, maestro". Bodhidharma repuso: "Muy bien; busca esa mente, tráemela y yo la pacificaré". A lo cual prosiguió Hui ke: "Aunque busque mi mente no puedo encontrarla para traértela". Y Bodhidharma: "Entonces, ya está pacificada"; es decir, ya no hay nada que pacificar.

¿Por qué estos ejemplos? Para destacar que la infancia espiritual no tiene nada que ver con ñoñeces o blanduras sentimentales, como tampoco la tienen la bondad, la misericordia y la humildad que le son anejas; pero tampoco ha de creerse que impliquen una destrucción o abolición del sentimiento sino que, por el contrario, constituyen una purificación y refinamiento del sentir, según una voluntad rectamente orientada por la inteligencia.

A este propósito el hombre moderno se encuentra particular y peligrosamente descolocado, porque ha sido llevado a considerar la espiritualidad como una especie de blandura sentimental. En el siglo XIX, el novelista victoriano Butler hace referencia muy sarcástica a la "monserga acerca de los humildes", y Nietzsche en *El anticristo*, por ejemplo, zahiere duramente la "compasión cristiana" como un culto de la debilidad, mientras que en el siglo XX Sartre ha hablado de la "salmuera maloliente del espíritu". Y se entiende, porque ellos, como sus contemporáneos y los nuestros han perdido el sentido recto de esos términos: "humilde" se ha hecho sinónimo de "pobre infeliz" y alude a una seudocompasión lacrimógena, una forma de mala conciencia hipócrita, actos y discursos de "filantropía", "altruismo" y "beneficencia" que quieren pasar como genuina caridad. Así los conceptos más nobles pueden quedar anulados bajo una moralina sentimentaloide.

Del mismo modo que existe una "honestidad intelectual" que rechaza, por ejemplo, las deformaciones mentales del ocultismo, hay también un "pudor intelectual" que se aparta con repulsión de esa salmuera maloliente de la que hablaba Sartre; pero precisamente, muchas veces la consecuencia es que aquellos que estarían en mejores condiciones de apreciarla, se

apartan de la auténtica espiritualidad porque no han desarrollado la capacidad de diferenciarla.

De ahí la importancia y, sin duda, la urgente necesidad de devolver a los términos pertinentes su sentido auténtico. Y de pronto nos encontramos en la misma tesitura que Gongsun Long (s. III a.C.) que deseaba "rectificar la verdad de los hombres y reformar el mundo". Es, en el fondo, lo que intentó hacer Guénon veintitrés siglos después y con el mismo resultado. Pero no son los resultados manifiestos lo que importa sino la rectitud del pensar, como se dice en el budismo extremooriental, el "ver claro", que pueda orientar a quienes aún sean capaces de ello. Por ejemplo, basta atender a la definición de humildad de santo Tomás: la justa apreciación de sí, es decir, estimarse no en más pero tampoco en menos de lo que uno es; en suma, el reconocimiento de los propios límites.

Esto muestra que en el fondo se trata siempre de la misma cosa: "ver claro" implica despojarse de las ilusiones del yo que enturbian la visión; este despojamiento lleva a reconocer los propios límites, o sea, a la humildad. Y el reconocimiento de los propios límites ante la infinitud de lo Real lleva a la "infancia espiritual", que da al ser finito, que es el hombre, la transparencia de un cristal para que el rayo de luz divina lo atraviese.

Creo que una manera de definir la inteligencia es verla como la capacidad de hacerse transparente a la luz de la Trascendencia. Y ello, una vez más, solo se logra por una disciplina que, según las disposiciones ingénitas de cada cual, puede ser más o menos dura. De todos modos queda en pie que tanto el que sigue el modelo "ingenuo" como el "refinado", en la medida en que el modelo no quede en el plano meramente mental sino se haga operativo, acaban por converger ambos en la infancia espiritual porque, como puro valor de conocimiento efectivo son igualmente válidos e igualmente inválidos.

Habíamos hablado también del *peligro de desviación* que contienen: el ingenuo, el de una ñoñez sentimentaloide sin efectividad; el refinado, de un vano engreimiento, peligro en el que pueden caer incluso quienes han alcanzado hasta un grado alto de espiritualidad auténtica y que se manifiesta por el desdén hacia los que responden al modelo ingenuo, desdén que se convierte en un verdadero "pecado contra el Espíritu": el Evangelio no especifica cuál es, pero dice expresamente que el pecado contra el espíritu es el único imperdonable.

El otro riesgo es el *escándalo*, término desnaturalizado por el uso. El griego *skándalon* significa "zancadilla", una trampa para que tropiece y se caiga la simple víctima. Creo que las largas explicaciones sobre la infancia espiritual y el esclarecimiento sobre la palabra "escándalo" nos permitirán captar con más claridad este duro pasaje del *Evangelio* (Mateo, 18:1-7, corroborado por Lucas, 17:1-2):

> "Amén de ello os digo que si no os volvéis y no os hacéis de nuevo como niños no entraréis en el reino de los cielos (…). Pero a quien escandalice a uno de estos pequeños que ponen fe en mí, más le vale colgársele del cuello una rueda de noria y hundirse en lo profundo del mar. ¡Ay del mundo, a causa del escándalo! Pues necesariamente viene el escándalo al mundo; pero ay del hombre por quien el escándalo viene."

Este pasaje recuerda a san Juan de la Cruz cuando hablando de la tarea de todo maestro sentencia:

"El que se mete en el alma de los niños con mano tosca, (…) ese jamás será perdonado."[74]

[74] Clissold S.; *La sabiduría de los místicos españoles*; Lidiun, Buenos Aires, 1977.

Y hay un apólogo común al judaísmo y al Islam, en dos versiones diferentes; la versión sufí cuenta:

"Cierta vez oyó Moisés a un pastor que oraba de este modo:

- ¡Oh, Dios!, muéstrame dónde estás, para que pueda ser tu siervo. Limpiaré tus zapatos, peinaré tus cabellos, coseré tus ropas e iré a buscarte leche.

Al oírle Moisés orar de ese modo tan insensato, lo censuró diciéndole:

- ¡Oh, necio!, aunque tu padre era un creyente, tú te has vuelto un infiel. Dios es espíritu y no necesita los servicios que, en tu ignorancia, tú supones.

El pastor, avergonzado por esta censura, desgarró sus vestidos y huyó al desierto. Entonces, desde el cielo se oyó una voz que le decía a Moisés:

- ¡Oh, Moisés! ¿A dónde has espantado a mi siervo? Tu ministerio es reconciliar a mi pueblo conmigo, no apartarlo de mí."

La versión sufí, al atribuir el suceso a Moisés, que no solo es uno de los Profetas reconocidos por el Islam sino que además ha tenido el privilegio de contemplar a Dios, muestra cómo este engreimiento peligroso también puede ser compatible con una espiritualidad muy alta.

Esta versión rabínico-cabalística contiene una advertencia todavía más clara; es del siglo XIII y pertenece al *Séfer Hasidim*, "El libro de los piadosos", de Rabbí Yehudáh, el Pietista:

"Había una vez un vaquero iletrado que no sabía orar, así que le decía a Dios:

- Señor del Universo. Tú sabes que si tuvieras vacas y me las dieras para cuidar yo lo haría de balde, aunque cobro salario a todos los demás. Lo haría de balde, porque te amo.

Cierto sabio lo encontró por azar y le oyó orar de esta manera. Le dijo entonces:

- Necio, no debes orar así.

El vaquero le preguntó cómo hacerlo y el sabio se puso a enseñarle el orden de las plegarias según se encuentra en el ritual. El sabio se alejó y el vaquero no tardó en olvidar lo que le había enseñado, de modo que no oró más. Sentía el temor de hacerlo como solía acerca de las vacas de Dios, ya que el sabio le había dicho que estaba mal decir esas cosas, y no podía decir lo que el sabio le había indicado porque se le enredaba todo en la cabeza.

Esa noche el sabio fue reprendido en un sueño y se le dijo que si el vaquero no retornaba a su oración espontánea, a él le sobrevendría gran daño, pues había robado a Dios algo muy precioso.

Al despertar el sabio acudió presurosamente al vaquero y le preguntó cómo oraba ahora. El vaquero le respondió que no oraba más, ya que había olvidado las plegarias que le había enseñado y le había prohibido decirle a Dios que le cuidaría las vacas de balde. El sabio le rogó no hacer caso de lo que le había dicho y retornara a su verdadera oración, la que solía rezar antes de encontrarlo."

Vale destacar que ambas versiones proceden de fuente esotérica, es decir, de autores (conocido, uno; de fuente anónima, el otro), que no solo conocen y valoran algún modelo intelectual, sino que practican métodos de reintegración acordes con dicho modelo.

X
Arte y artesanía en la cultura tradicional

1. Coomaraswamy: ***Por qué exhibir obras de arte***

Vamos a citar un trabajo de Ananda Ketish Coomaraswamy, un angloindio nacido en 1877 en Ceilán, hijo de un jurista indio y de madre inglesa. Se educó desde los tres años en Inglaterra, lugar en que vivió hasta 1916, en que se trasladó a Estados Unidos; allí permaneció hasta su muerte a los setenta años y trabajó como conservador de Arte Oriental, en el Museo de Boston. Dueño de una erudición mayor, fue una autoridad mundial en artes asiáticas. Su vocación por las artes nació de un viaje a la India, donde se puso a estudiar las artesanías de Ceilán. En 1941 dictó tres conferencias que fueron publicadas en un libro, *Filosofía cristiana y oriental del arte*[75] . Coomaraswamy es un autor complejo y de una de sus conferencias he extraído algunos fragmentos (señalados con asterisco) que he traducido para este trabajo. Los que siguen pertenecen a una de ellas:

Por qué exhibir obras de arte

* " (…) las cosas están hechas normalmente para ciertos propósitos y lugares para los cuales son apropiadas; y como lo que fuere está hecho para un uso, es decir, por un artista para un consumidor, está dominado por ciertos requerimientos y sometido a un cierto orden."

* "Si hemos de exhibir esos objetos por razones educativas y no por meras curiosidades, los fines educativos a que una exhibición debe servir exigen consiguientemente el servicio no solo de un conservador de museos, que prepare la exhibición, sino además de un docente que explique las necesidades del que encargó originariamente la obra y los métodos originales del artista."

* "Si la exhibición ha de ser algo más que una exposición de curiosidades o un entretenido espectáculo, no bastaría satisfacerse con nuestras meras reacciones al objeto. (…) No sería "educativo" interpretar tales objetos según nuestros agrados o desagrados o concebir que aquellos hombres concebían el arte a nuestro modo, o que tenían motivos estéticos o que se estaban "expresando".

* "Supongamos que tenemos en vista una exhibición de objetos griegos y recurrimos a Platón para que actúe como docente. Él nada sabía de nuestra distinción entre bellas artes y artes aplicadas. Para él, pintura y agricultura, música, carpintería o alfarería eran igualmente clases de poesía, es decir, formas del hacer."[76]

Cada vez que Platón habla despectivamente de las "bajas artes mecánicas" y del mero "trabajo" a diferencia del "trabajo noble" al hacer las cosas, se refiere a los tipos de manufactura que satisfacen únicamente las necesidades del cuerpo. El tipo de arte que él llama completo y para el cual admite que su estado ideal no sólo debe ser útil sino también fiel a los modelos elegidos correctamente y, por lo tanto hermoso, este arte, dice, será proveedor al mismo tiempo "para las almas y los cuerpos de sus ciudadanos". Su "música" significa todo lo que entendemos por "cultura", y su "gimnasia", todo lo que entendemos por entrenamiento físico y bienestar; insiste en que estos fines de la cultura y el físico nunca deben perseguirse por separado; el artista tierno y el atleta brutal son igualmente despreciables. Nosotros, por otro lado, estamos acostumbrados a pensar que la

[75] Vs. eds. españolas, p. e.: Taurus, Madrid, 1980; J.J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 2009; Ediciones de Librería Argentina, editorial Sieghels, 2020.
[76] Recordemos que *poiesis*, viene del verbo *poien*, que significa "hacer", "producir una obra exterior".

música, y la cultura en general, son inútiles, pero aun así, valiosas. Olvidamos que la música, tradicionalmente, nunca es algo exclusivo para el oído, algo que solo se escucha, sino que es siempre el acompañamiento para algún tipo de acción. Nuestras propias concepciones de la cultura son típicamente negativas. Creo que el profesor Dewey tiene razón al decir que nuestros valores culturales son esnobistas. Las lecciones del museo deben aplicarse a nuestra vida."

* "Lo que Platón quiere decir con "verdadero" es lo "iconográficamente correcto", pues todas las artes, sin excepción, son representaciones o semejanzas de un modelo, lo que no significa que nos digan qué aspecto tiene el modelo, lo que sería imposible, dado que las formas del arte tradicional son típicamente imitativas de cosas invisibles, que no tienen aspecto, sino que constituyen analogías adecuadas como para hacernos rememorar; es decir, para volver a traer a nuestra memoria los arquetipos de esos objetos. Las obras de arte son recordatorios; en otras palabras, son soportes de la contemplación. Ahora, dado que la contemplación y la comprensión de estas obras han de servir a las necesidades del alma, es decir, en las propias palabras de Platón, para sintonizar nuestros propios modos distorsionados de pensamiento con las armonías cósmicas, "de modo que por la asimilación del conocedor con lo que está por conocerse (la naturaleza arquetípica), y llegando a ser semejanza de ella, podamos finalmente alcanzar una parte de eso que es 'lo mejor de la vida' señalada por los dioses al hombre de este tiempo y para el de más adelante", o dicho en términos hindúes, para efectuar nuestra propia reintegración métrica, (es decir, rítmica), a través de de la imitación de las formas divinas; y porque, como nos recuerdan las Upánishad, "uno llega a ser de la textura misma de aquello en que fija la mente", se deduce entonces que no se requiere solamente que las formas del arte deban ser recordatorios adecuados de sus paradigmas, sino que la naturaleza de estos paradigmas mismos debe ser de la más extrema importancia, si estamos pensando en un valor cultural del arte en un sentido serio de la palabra "cultura".[77] El *qué* del arte es mucho más importante que el *cómo*; de hecho, debería ser el *qué* lo que determina el *cómo*, del mismo modo que la forma determina la figura, es decir la imagen interna que tiene el artista y proyecta en la figura del objeto."

[A propósito un comentario que es una digresión. Yo tenía un amigo, un fino pintor, que una vez me dijo esto: "No importa el qué sino el cómo del arte", es decir todo lo contrario de lo que dice Coomaraswamy, y de hecho es nuestra concepción de la obra de arte, lo que no deja de tener cierta cuota de verdad, pero también nuestro crítico tiene razón y creo que se puede explicar así: importa el qué, ese qué profundo que está dado en la forma de la imaginación del artista y que es el que dicta el cómo de la figura. Posiblemente esta sea una visión más completa y profunda de la cosa. El qué es aquello que el artista contempla, el arquetipo, y es este qué o contemplación lo que determina el cómo.]

* "Si un poeta no puede imitar las realidades eternas, sino solo las veleidades del carácter humano, no puede haber lugar para él en una sociedad ideal, por muy fieles o sugestivas que puedan ser sus representaciones. El asiriólogo Andrae habla en perfecto acuerdo con Platón cuando dice, en relación con la alfarería, que "es un asunto del arte

[77] Párrafo de estructura complicada: empieza con una frase causal ("dado que"), luego sigue y sigue, y al final llega a la conclusión, pero el lector ya se ha olvidado de la frase causaldel principio. (Aclaración de clase del propio profesor).

captar la verdad primordial, hacer audible lo inaudible, enunciar la palabra primordial, reproducir las imágenes primordiales…, y si no, no es arte". En otras palabras, un verdadero arte es un arte de representación simbólica y significativa; una representación de cosas que no se pueden ver excepto por el intelecto. En este sentido, el arte es la antítesis de lo que entendemos por educación visual, ya que tiene el propósito de decirnos a qué se parecen las cosas que no vemos, pero podríamos ver. Es instinto natural de un niño trabajar desde dentro hacia fuera: "primero pienso, después dibujo mi pensamiento". ¡Qué esfuerzos malgastados hacemos para enseñar al niño a dejar de pensar, y sólo a observar! En lugar de educar al niño para pensar, y a cómo pensar y sobre qué, le hacemos "corregir" su dibujo con lo que ve. Está claro que el museo en su función ideal debe ser el enemigo jurado de los métodos de instrucción que prevalecen actualmente en nuestras Escuelas de Arte."

* "Lo que Platón admiraba era cualquier cosa menos "el milagro griego" en arte; lo que alababa era el arte canónico de Egipto, en el cual, citando a Platón, "estos modos de representación que son correctos por naturaleza han sido considerados por siempre sagrados". El punto de vista es idéntico al de los filósofos escolásticos, para quienes "el arte tiene objetivos fijos y modos ciertos de operación". Nuevos cánticos, sí; pero nunca nuevos tipos de música, ya que estos pueden destruir toda nuestra civilización [observen qué declaración tan tajante]. Son los impulsos irracionales los que anhelan las innovaciones. Nuestra cultura sentimental o estética (sentimental, estético y materialista son virtualmente sinónimos) prefiere la expresión instintiva a la belleza formal del arte racional. Pero Platón no pudo haber visto diferencia alguna entre el matemático estremecido por una "bella ecuación" y el artista estremecido por su visión formal. Porque él nos demandaba levantarnos como hombres contra nuestras reacciones instintivas a lo que nos es agradable o desagradable, y admirar en las obras de arte, no sus superficies estéticas, sino la lógica o la razón correcta de su composición."

* "Traducido a términos más familiares, esto significa que, desde este punto de vista intelectual, el arte de la pintura de arena del indio estadounidense es superior a cualquier pintura que se ha hecho en Europa o en la América blanca en los últimos siglos. Como el director de uno de los cinco museos más grandes de nuestros Estados del Este me ha comentado más de una vez, desde la Edad de Piedra hasta ahora, ¡qué decadencia! Se refería, por supuesto, a una decadencia en la intelectualidad, no en el confort. Una de las funciones de una exposición bien organizada del museo debería ser la reducción de la ilusión de progreso. En este punto debo desviarme para corregir una confusión generalizada. Existe una impresión común de que el moderno arte abstracto es, de alguna manera, similar y relacionado, o incluso "inspirado", en la formalidad del arte primitivo. La semejanza es totalmente superficial. Nuestra abstracción no es más que un manierismo. El arte neolítico es abstracto o, más bien, algebraico, porque es solo una forma algebraica que puede ser la representación única de cosas muy diferentes. Las formas del griego temprano son lo que son porque solo en tales formas se puede mantener el equilibrio polar entre lo físico y lo metafísico."

* "Un efecto natural de la exposición de un museo ha de ser llevar al público a preguntarse por qué los objetos con "calidad de museo" se encuentran solo en los museos y no pertenecen al uso cotidiano, ni son fáciles de obtener. Pues los objetos del museo, en

conjunto, no eran originalmente "tesoros" hechos para ser vistos en vitrinas, sino objetos comunes del mercado que cualquiera podría haber comprado y usado. ¿Qué subyace en el deterioro de la calidad de nuestro entorno? La única respuesta posible volverá a revelar la oposición esencial entre el museo y el mundo. Porque esa respuesta será que los objetos del museo fueron hechos por encargo y para un uso, mientras que las cosas que se hacen en nuestras fábricas se producen, primariamente, para la venta. La palabra "manufactura" misma significa "algo hecho a mano", ahora ha venido a significar "lo que ofrece un vendedor que se hace hacer cosas hechas para él con maquinaria". Los objetos de museo fueron hechos humanamente por hombres responsables, para quienes sus medios de vida eran una vocación y una profesión. Los objetos del museo fueron hechos por hombres libres. ¿Los de nuestros grandes almacenes han sido hechos por hombres libres? No demos por sentada la respuesta."

* Si el artista debe representar las realidades eternas, debe haberlas conocido tal como son. En otras palabras, un acto de imaginación en el que las ideas a representar se revistan primero de una forma imitable, debe preceder a la operación por la cual esta forma se encarne en el material de hecho. El primero de estos actos [es decir, la imaginación que revista a la idea de una forma imitable] se llama "libre" y el segundo, "servil". Pero solo si se omite el primero, la palabra "servil" adquiere una connotación deshonrosa. Difícilmente necesite demostración que nuestros métodos de manufactura son, en este sentido vergonzosos, serviles; o se pueda negar que el sistema industrial, para el cual estos métodos son indispensables, es inadecuado para hombres libres. Un sistema de "manufactura", o más bien de producción masiva dominada por valores monetarios, presupone que habrá dos tipos diferentes de operadores: "artistas" privilegiados que pueden recibir "inspiración", y trabajadores subprivilegiados, por hipótesis carentes de imaginación, ya que solo se les pide que hagan lo que otros hombres han imaginado. Como expresa Eric Gill, [un crítico de arte inglés muy amigo del autor] "por un lado tenemos al artista preocupado únicamente por expresarse; por el otro, está el obrero despojado de toda mismidad que expresar". A menudo se ha afirmado que las producciones de las bellas artes son sin utilidad; podría parecer una burla referirse a una sociedad como "libre" en la que solo los creadores de cosas inútiles, y no los creadores de utilidades, pueden llamarse libres, excepto en el sentido de que todos somos libres de trabajar o morir de hambre. Así, pues, la diferencia entre los objetos de museo y los objetos de tienda encuentra su mejor explicación en la diferencia entre la noción de un hacer vocacional y un trabajo de fajina, indiferente a lo que hace."

* "Hemos perdido ese modo vocacional de vivir, del cual hizo Platón su tipo de justicia; y no puede haber mejor prueba de lo profundo de nuestra pérdida que el hecho de que hayamos destruido las culturas de todos los demás pueblos a los que ha alcanzado el contacto esterilizante de nuestra civilización."

* "Puede ser que la comprensión de las obras de arte antiguas y de las condiciones en que se produjeron socave nuestra lealtad al arte contemporáneo y a los métodos contemporáneos de manufactura. Esta será la prueba de nuestro éxito como educadores; no debemos rehuir de la verdad que toda educación implica revalorización. Lo que se hace solo para dar placer es, como decía Platón, un juguete para el deleite de esa parte de nosotros que se somete pasivamente a las tormentas emocionales; mientras que la

educación que se deriva de las obras de arte debe ser una educación en el amor a lo que es ordenado y en el aborrecimiento al desorden."

* "Hemos propuesto educar al público para que formule en primer lugar estas dos preguntas sobre una obra de arte: ¿es verídica? ¿o es hermosa? (cualquiera que sea la palabra que prefiera) y ¿para qué sirve? Esperamos haber demostrado con nuestra exposición que el valor humano de cualquier cosa hecha está determinado por la coincidencia en ella de la utilidad y la belleza, la significación y la adecuación; que los artefactos de este tipo solo pueden ser hechos por trabajadores libres y responsables; libres para considerar solo el bien de la obra a realizar; e individualmente responsables por la calidad de la misma; y que la manufactura de "arte" en un estudio paralela a una "manufactura" sin arte realizada en una fábrica, representa una reducción del estándar de vida a niveles infrahumanos." [Ya he insistido en que estamos en una etapa de civilización zoológica].

* "Estas no son opiniones personales, sino solo las deducciones lógicas de una vida dedicada a tratar con obras de arte, a la observación de los hombres en su trabajo y al estudio de la filosofía universal del arte, de la cual nuestra "estética" no es sino una temporaria provinciana. Al militante de museo toca sostener, con Platón, que "no podemos dar el nombre de arte a nada irracional".

2. Keable: *Cómo se construyeron las pirámides*

Ahora quiero pasar a otro texto para vincularlo luego con este. Su autor, Peter Hudges es un constructor profesional, no es arqueólogo, ni ingeniero, ni arquitecto: constructor. Las referencias a la edición inglesa son las siguientes: *How the Pyramids were built,* Element Books, Longmead, 1989; ed. Julián Kesble.[78] Estando de viaje por Egipto, frente a las pirámides, se enfermó. Aprovechó entonces para estudiar sobre cómo se habían construido las pirámides, y vio que las hipótesis sobre la cuestión en general eran enteramente disparatadas analizadas desde su experiencia como constructor, de la que carecían los arqueólogos. Y sostiene puntos de vista muy interesantes. El fragmento siguiente está tomado del "Prólogo" del editor, J. Keable:

Cómo se construyeron las pirámides

* "(…) las construcciones de las pirámides se encontraban en la cima tecnológica de su época. Tropas de esclavos sometidos y temerosos no tenían cabida en una escena tal; pero sí la tenía el respeto por el hábito del trabajo manual, un respeto que nace de la evidente ordenación y de las escalas de las operaciones constructivas."[79]

[78] Hay edición española. Hudges, P.; *Cómo se construyeron las pirámides,* Tikal, Madrid, 1994. (Traducción de Julio Balderrama).

[79] Pág. 9 del original inglés.

Los fragmentos que ahora siguen pertenecen al texto de Keable propiamente dicho; fueron escritos en el 80 y publicados en 1989.

* "Es solo una innovación reciente el que diseñadores o arquitectos se vean como profesionales distintos del artesano, por un aprendizaje teórico en el colegio o en la universidad. Los diseñadores cuyas obras han resistido un milenio o más eran ellos mismos artesanos, que habían ampliado sus destrezas hasta desarrollar edificios completos, Por ejemplo el gran arquitecto italiano Palladio empezó su carrera como aprendiz entre los constructores de Vicenza. (…) Muchas cosas concernientes al trabajo y a las herramientas del constructor han cambiado poco durante los últimos cinco mil años. En el Museo Británico hay un pequeño escoplo manual que data del 3000 a.C., pero por su forma podría haber salido ayer mismo de la caja de herramientas de un constructor, solo que los egipcios usaban cobre mientras que hoy tales instrumentos se hacen de acero. Las disciplinas de la geometría del sólido no han cambiado, y observar a un cantero convertir un trozo informe de piedra en un pulido cubo es el mejor modo de comprender el proceso de configurar una forma sólida a cualquier escala. Al comienzo el artesano necesita algo de donde partir; algún plano parejo que pueda servir de base para su progreso de la irregularidad al orden y a la forma geométrica. Todo bloque natural de piedra tiene una especie de forma y la línea original del estrato en la cantera proporciona por lo común una superficie razonablemente pareja que puede utilizarse como punto de partida. Esta forma debe ser transformada ante todo en un plano exacto y liso. El artesano empieza por cincelar a escoplo o aserrar un canal o pasaje a lo largo de uno de los bordes de la superficie elegida, y lo trabaja hasta hacerlo plano, lo que verifica por medio de una vara escuadrada; y llama a este pasaje una "marca", un margen de partida. Entonces hace lo mismo a lo largo del borde opuesto; y apoya la varilla escuadrada a lo largo de cada una de ambas marcas. Comprende a ojo la posición de ambas varillas, comprueba si las trabajándolas hasta enderezarlas."[80]

* (…) Esta práctica de comparar a ojo dos bordes rectos es esencial para la construcción de cualquier plano o forma geométrica; la línea visual es más exacta que un hilo o un cordel. (…) El cantero, pues, guarda las dos últimas marcas de modo que tiene un contorno cuadrangular enmarcando el plano propuesto, con piedra virgen entre los límites; entonces la va cortando (la "rebaja") y alisa la superficie."

* (…) Como los antiguos egipcios no dejaron registrado sus métodos de construcción, puede ser que las pirámides hubiesen sido edificadas en una edad de misterio, separada de nosotros por una oscura franja de tiempo en la cual se perdieron todos esos conocimientos y destrezas. En realidad, a lo largo de cincuenta siglos hasta hoy hay una línea continua de destreza personal, y esa línea nos permite especular inteligentemente sobre el modo en que habrá operado la mente de los constructores de pirámides hace mil quinientos años. De estudiante aprendí a convertir una masa de piedra en bruto en un cubo debidamente pulimentado y, cuando recientemente necesité refrescar mis recuerdos de los detalles, recurrí al cantero local para conversar con él acerca de su arte. Un antiguo egipcio que hubiese presenciado nuestra conversación, habría sentido que nada había cambiado mucho; habría visto en torno suyo la misma profusión de bloques de piedra, los montones de sofocante polvo, herramientas de las mismas formas guiadas por el ojo y la mano."[81]

[80] Ib, p. 34.
[81] Ib, p. 35.

Retomando, cotejemos ambos textos y veamos qué relación guardan. En principio no tienen nada que ver uno con el otro. Keable ignoraba la existencia de Guénon, de Coomaraswamy…; era un constructor y basta. Sin embargo, existe una confluencia final. No crean que yo guardo un asentimiento total con los textos, sino que simplemente estoy tratando de mostrar cómo uno puede colocarse "cabeza abajo". Para proseguir ahora veamos un poema de Rilke:

3. Rilke. *Libro de horas*

Somos los artesanos: oficiales, aprendices, maestros.
Alta nave central: te construimos.
Y a veces viene un grave forastero,
cruza como un fulgor por nuestras almas
y nos enseña, trémulos,
un nuevo proceder.

Trepamos el andamio cimbreante,
nos pesan los martillos en las manos
hasta una hora radiante
que nos besa en la frente,
y, como si ella lo supiera todo,
viene de ti como el viento del mar.

Entonces sí retumban los martillos
por toda la montaña, golpe a golpe.
Solo cuando anochece te dejamos:
y tu contorno en ciernes alborea.

Grande eres, Dios.[82]

Stundenbuch	*Libro de horas* [Traducción literal]
Werkleute sind wir: Knappen, Jünger, Meister,	Operarios somos: oficiales, aprendices, maestros
und bauen dich, du hohes Mittelschiff.	y te construimos alta nave central.
Und manchmal kommt ein ernster Herg ereister,	Y a veces viene un serio viajero
geht wie ein Glanz durch unsre hundert Geister	va como un fulgor a través de nuestros cien espíritus
und zeigt uns zitternd einen neuen Griff.	y nos muestra, tembloroso(s), un nuevo agarre.
Wir steigen in die wiegenden Gerüste,	Subimos a los cimbreantes armazones (andamios),
in unsern Händen hängt der Hammer schwer,	en nuestras manos pende pesado el martillo,
bis eine Stunde uns die Stirnen küpte	hasta que una hora nos besó la frente,
die strahlend und als ob sie alles wüpfte	que, irradiante y como si todo (lo) supiera,
von dir kommt wie der Wind vom Meer.	de ti viene como el viento del mar.
Dann ist ein Hallen von den vielen Hämmern,	Entonces hay un retumbar de los muchos martillos,
und durch die Berge geht es Stopf um Stopf.	y a través de las montañas va golpe a golpe.
Erst wenn es dunkelt, lassen wir dich los:	Solo cuando oscurece, te soltamos:
und deine kommenden Konturen dämmern.	Y tus venideros contornos alborean.

[82] Versión literaria

Gott, du bist gropf. 15 Dios, tú eres grande.

Lo que el poema dice no sé si es lo que Rilke quiso decir. Posiblemente el poeta está refiriéndose a una idea, que expresada del modo como figura en la obra de Angelus Silesius, místico alemán del siglo XVII, establece algo así como una interdependencia "Dios-hombre". En el poema hay como un doble juego porque la "alta nave central" evidentemente es Dios, con lo que nosotros vendríamos a ser los artesanos que construimos a ese Dios; pero al mismo tiempo, en el poema se dice que la construcción misma viene de Dios. Lo que se plantea en Rilke, entonces, es "el problema metafísico básico": la relación entre *inmanencia y trascendencia*. En la traducción literaria (la que encabeza estas versiones del poema), por razones rítmicas se ha perdido en la última estrofa un verbo que está en las tres: *kommen,* "venir" (viene el forastero, viene la brisa y viene la forma de Dios que el hombre va formando con su trabajo). La imagen que emplea Rilke es la de un artesano, la misma que hemos visto en ese constructor y el mismo tipo de referencia que hace Coomaraswamy.

4. Mallarmé: *El picapedrero*

El último texto es uno de esos poemas breves que escribió Mallarmé, bajo el nombre de *Canciones en voz baja* (esa sería la idea). En el poema, el arte del picapedrero está proyectado en diversos aspectos que en última instancia vienen a concurrir:

Le cantonnier	*El picapedrero*
Ces cailloux, tu les nivelles,	Tú estos guijarros nivelas,
et c'est, comme troubadour,	y yo también, trovador,
un cube aussi de cervelles	tengo un cubo de cerebros
qu'il me faut ouvrir par jour.	que abrir, por diaria labor.

5. Arte y artesanía en la cultura tradicional: conclusiones

Lo que hemos leído nos permitirá comprender, quizá, por qué una artesanía que, tradicionalmente significa lo mismo que arte, es tanto hacer un icono como una vasija.[83]

Las artesanías fueron consideradas de modo explícito en la India y de modo menos explícito en el medioevo como vías de acceso a Dios. Es decir, a través del trabajo artesano existe la posibilidad de elevación platónica, de etapa en etapa, hasta llegar a identificarse con la trascendencia. Precisamente, como dice Guénon, la decadencia de la masonería comenzó en el siglo XVIII, cuando la masonería inglesa pasó a ser de masonería operativa a masonería especulativa, es decir, en lugar de ser los masones los operadores manuales dotados de una cierta doctrina, se convirtieron en algo así como filósofos e hicieron de esa doctrina un mero sistema de pensamiento. El pensamiento es muy importante, pero el hombre es también cuerpo que, en los artesanos está en contacto con la materia misma. Por eso en el texto se hacía notar la semejanza que tiene ese cantero que forma un cubo con el trabajo del escultor ante la piedra bruta: es el mismo contacto vivido, lo que se ha llamado "las inmutables destrezas del ojo y de la mano".

[83] Sobre el particular, hay un libro muy recomendable de un alemán, Karl Schefold del que desconocemos si tiene traducción: *Griechische kKunst als religiosus Phänomen* ("El arte griego como fenómeno religioso"), Ed. Rowohlt, 1959, que parte de la época cretense y llega al período griego clásico.

En cuanto a las herramientas, me parece decisivo el paso de la herramienta a la máquina-herramienta; un cuchillo eléctrico, por ejemplo. La herramienta en sí es una prolongación de la mano, o del ojo, o del cuerpo. La máquina-herramienta es una prolongación de la mente, la máquina es la proyección de la estructura de la razón en la materia; le falta el paso intermedio, crea un abismo, el trabajo del cuerpo, la sensación de la materia se ha perdido; mientras que la herramienta es una prolongación directa, en la máquina se anula el vínculo. No obstante, es justo señalar que es un tema de discusión creciente precisamente por la creciente incorporación de las máquinas y de los autómatas a la producción de objetos, y existe una literatura importante sobre la relación que existe entre la máquina y lo humano. Las posiciones son tan amplias que hasta hay quienes aceptan cierta "espiritualidad" de la máquina. Creo que el tema que podría poner la discusión en un equilibrio, es si en cada caso la máquina es una herramienta más pero no anula el contacto con la materia, o si directamente produce sin ninguna implicación del sujeto en el producto.

Creo que hay arte cuando no está mediatizado el cuerpo del que obra con respecto al objeto. Hay un paso gradual entre la herramienta y la máquina-herramienta, tiene que haber habido un momento en que ese objeto inicial estaba más próximo a la herramienta que a la máquina, y poco a poco ese contacto se fue independizando hasta que la máquina misma empezó a ser la que estuvo en contacto con el objeto.

Abro un interrogante reflexivo: ¿se podría decir que la producción de música que hace por sí misma una computadora es arte?, ¿es arte la "poesía" que producen aleatoriamente algunos programas de computación? Valéry, antes del desarrollo de la computadora tuvo la siguiente idea: desarrollar una máquina capaz de combinar las palabras de una lengua en todas las formas posibles, lo que daría todas las combinatorias imaginables; ¿sería arte?

De algún modo volvemos a la cuestión de si es más importante el "cómo" que el "qué". Creo que son necesarios los dos, no hay uno más importante que el otro; sin embargo en el arte de hecho hay una primacía del "cómo" y un desequilibrio con respecto al "qué".

En conclusión, hemos planteado algunos problemas interesantes cuya solución esperamos encontrar, pero por lo menos no es un hecho menor que los hayamos planteado. Nos parece oportuno redondear el tratamiento de estos interrogantes con una reflexión de J.C. Cooper:

> "La pérdida de la artesanía, en nuestra época, ha sido uno de los factores desencadenantes de violencia. Un hombre dedicado a gobernar mecánicamente un aparato, no tiene nada en qué canalizar sus facultades creativas, de modo que en su carácter no se ha desarrollado ninguna cualidad de contención para evitar que, una vez apartado de la máquina, se entregue a la acción violenta.
>
> Exactamente lo contrario ocurre en las artesanías de una sociedad tradicional. La artesanía exige la dedicación del hombre integral, la creatividad de mente y mano. En menor rasgo de ira o impaciencia puede en un momento arruinar la obra de semanas o de años."[84]

[84] Cooper, J. C.; *El taoísmo*, Lidiun, Bs. Aires, 1985, p. 78. (Trad. Juan Valmard, seudónimo de J. Balderrama).

Segunda parte

RENÉ GUÉNON

XI

Introducción al pensamiento de René Guénon

1. **Consideración actual de su figura**

Originariamente, este curso estuvo pensado como una introducción al pensamiento de René Guénon, cosa que evité para no circunscribir de antemano el abanico de las reflexiones. No obstante, es necesario aclarar que la obra de Guénon ha ocupado un aspecto central, sea explícitamente o no. Así, por ejemplo, el concepto de *Tradición* manejado en este texto es el que él mismo formula o, cuando menos, como lo pensó.

Para mí, Guénon ha sido sumamente importante, al punto que debo decir que es una orientación básica de mi modo de pensar; y no deja de resultarme llamativo que su figura sea tenida en cuenta en círculos cada vez más ampliados.

Hace unos años, Eudeba publicó su libro *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*[85], que lleva un estudio previo de nuestro filósofo Armando Asti Vera[86], fallecido prematuramente. Con notable honestidad intelectual, Asti Vera confiesa allí algo que no es frecuente: el deslumbramiento que le produjo su obra porque encontró en sus textos ideas que siempre tuvo dispersas y que no sabía ubicar. Algo parecido me ha ocurrido a mí, sobre todo porque no hay mucho material que se pueda leer como una introducción a su pensamiento.

En el profesorado de la Escuela Normal "Mariano Acosta", donde yo daba clases, contra todas mis previsiones, inesperadamente apareció gente mencionando a Guénon. Por cierto, ya estaba el trabajo de Asti Vera que seguramente ya tendría proyectado hacer otros estudios que hubieran sido muy importantes. Además, Fatone fue uno de los que primeramente mencionó a Guénon allá por el año 35, con reservas pero recomendándolo activamente. Hasta el periodismo se ha interesado por él: el periódico liberal *La prensa* lo ha mencionado (irónicamente, pero mencionado al fin); también *El informador*, donde un autor escribe una serie de artículos sobre ocultismo basándose en una de sus obras.

Además las actitudes sobre Guénon son de lo más extrañas y divergentes: Bunge, en una conversación, lo consideró un ocultista; un orientalista francés lo llama "orientalista de segunda mano"; pero Coomaraswamy es un devoto total suyo. Por otra parte (y por eso los liberales hablan de él), es un autor predilecto de cierta derecha católica (poco recomendable). También está presente en las dos novelas de Marechal: en *Adam BuenosAyres* está citado explícitamente; y un señor Biolcati publicó un libro *La edad crepuscular. Interpretación de la obra de Guénon*, en 1980 en la editorial Epsilon. También en Europa se da esa ambivalencia: a pesar de haber comenzado con la fama de ocultista, terminó editado por Gallimard, por ejemplo. En síntesis, en el mundo cultural su figura es absolutamente ambigua. Ahora cuando uno habla de civilizaciones tradicionales, como la medieval por ejemplo, no puede dejar de citarlo, aceptándolo o no.

2. Para introducirse en su obra

[85] Guénon, René; *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*; Eudeba, Buenos Aires, 1969. [Traducción de Juan Valmard, seudónimo de Julio Balderrama].

[86] Armando Asti Vera (1914-1972). Director del Centro de Estudios de Filosofía Oriental , Director de la Fundación de Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente en la Universidad de Buenos Aires, y Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. Tras su muerte, Francisco García Bazán destacaba que su maestro "se encontraba en el zenit de su carrera intelectual", y recordaba que "su inclinación por la Historia Comparada de las Religiones era férvida y constante, y su amor por la metafísica oriental […] le brotaba como purísima imposición de filósofo". Asti Vera fue uno de los grandes filósofos argentinos, aunque su nombre haya quedado relegado a la hora de las citas y las reimpresiones. (De *Athenaica* ediciones).

Guénon tiene una cantidad de cualidades que son atípicas. Una es su claridad: solo cuando el tema es difícil hay que trabajar un poco para seguirlo, pero su estilo es de una transparencia total, evitando la jerga filosófica. Cuando se lo lee se está en presencia de un lenguaje claro, comprensible, y cuando introduce un término nuevo aclara qué significa y de dónde lo saca.

Pero si bien es de una claridad generosa en el sentido de que hay una voluntad abierta a que cualquiera pueda acercarse sin conocimientos previos, no lo es desde el punto de vista pedagógico. Por ejemplo, una de las obras más importantes de Guénon es *El simbolismo de la cruz*, un trabajo apasionante, estético incluso, porque en las partes nucleares, partiendo del simple esquema lineal de la cruz y proyectándolo en planos, se ven los distintos planos en movimiento que llegan a formar un vórtice. Es un tratamiento apasionante, pero carece de toda ilustración; es decir, la explicación es muy clara pero no tiene ninguna ayuda o apoyo visual, lo que representa naturalmente una exigencia mayor para el lector.

Sin embargo, ahí se esconde una posible trampa: es muy fácil de comprender y muy difícil de entender[87], precisamente porque no existe una obra sistemática sobre su pensamiento.

Para introducirse en el pensamiento guenoniano, su libro recomendable es *El reino de la cantidad y el signo de los tiempos*[88]. Es un texto sumamente chocante en algunas aseveraciones, sobre todo para quien no lo conoce, como por ejemplo cuando sostiene que el psicoanálisis es un proceso satánico.

Un segundo libro es el de Frithjof Schuon, *De la unidad trascendente de las religiones*.[89] Allí le hace críticas duras a Guénon pero, al mismo tiempo, representa una exposición sistemática de las posiciones antiguenonianas; lo que por oposición contribuye a comprenderlo.

3. Actitudes que ha suscitado su obra

Dicho esto creo que es pertinente sistematizar en algo la cuestión de las *actitudes que ha suscitado su obra*. Si tomamos el *ámbito de la cultura europea*, a la que él pertenece, podemos distinguir lo siguiente. En principio existe un ámbito guenoniano, sobre todo en Francia e Italia, formado por aquellos que toman como punto de partida las propias obras de Guénon; sus apreciaciones son generalmente positivas, a veces exageradamente, lo que ha provocado reacciones negativas dentro del propio ámbito. Precisamente una de estas es la de Schuon, autor de una expresión que nos ha parecido muy poco noble: "Guénon sabía menos de lo que él creía", aunque en realidad su reacción no es tanto contra él como contra el grupo de sus seguidores enceguecidos.

Luego están los *ámbitos académicos*, particularmente los filosóficos y sobre todo los orientalísticos, donde inicialmente se lo ha confundido con los ocultistas. Es que la primera obra que publicó Guénon fue una *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, que contiene una crítica sumamente ácida y por momentos agresiva al orientalismo académico. La repuesta que recibió se refleja en esta frase de Renou, un sanscritista francés muy importante: "Guénon es un orientalista de segunda mano".

---

[87] Sobre "comprender" y "entender", véase II, 4.

[88] Ed. Ayuso, Madrid, 1976.

[89] Ed. Heliodoro, Madrid, 1980. (Hay una vieja edición de Anaconda, Buenos Aires, 1950. La segunda edición, de editorial Heliodoro, no varía sustancialmente de esta primera).

Si bien Renou es un sanscritista con una erudición de primer orden, pertenece a ese grupo de la transición entre el orientalismo positivista y el fenomenológico, y es a ese positivismo ciego al que precisamente ataca Guénon.[90]

Pero el tema comienza a revertirse a partir de las décadas de 1930-40, en que se fue difundiendo la fenomenología de las religiones, más atenta al modo en que un oriental vive su propia tradición. Un representante típico de esta corriente es Mircea Eliade, que se encuentra en una posición incómoda, pues si bien hasta se atreve a mencionar a Guénon en los ámbitos académicos, lo hace sujeto a ciertas restricciones, precisamente para no perder prestigio entre los orientalistas, ambigüedad que perdura hasta hoy; por ejemplo, entre los orientalistas actuales[91], Tola, otro importante sanscritista, de origen peruano y de reconocida actuación académica entre nosotros, tiene hacia Guénon una actitud francamente negativa.

En el *ámbito filosófico* las actitudes son más francas: o bien se lo rechaza sin reservas, que es lo más frecuente, o bien recibe algún tipo de adhesión, con reservas. Es lo que ocurre con nuestro filósofo V. Fatone, que hemos mencionado párrafos más arriba. Otro caso es el del fenomenólogo alemán Ziegler, neta y declaradamente guenoniano, bastante conocido en su momento, autor de un libro llamado precisamente *Tradición.*

En cuanto al *ámbito editorial* ya hemos mencionado el caso de Gallimard. Es curioso que en los últimos veinte años la difusión de las obras de Guénon y su concepto de tradición haya invadido las editoriales españolas, y más llamativo todavía es que dos editoriales católicas cuenten con secciones dedicadas a este tema: una es Taurus, que tiene una colección llamada "Tradición" y la otra es Herder, representativa de un catolicismo cerrado, que hace unos diez años abrió la colección "Rota mundi", donde introdujo autores guenonianos; por ejemplo, el libro de Marco Pallis, *Astrología y cristianismo*, en que si bien es cierto que se apoya en Jung y desarrolla sus ideas sobre la alquimia, lo hace sorprendentemente con un sentido católico.

En este punto parece importante ver qué pasa en el *ámbito católico*. Aquí la ambigüedad frente a la obra es más patente, justamente porque Guénon comenzó representando a la tradición católica, a la que siempre consideró como la tradición generalizada para Occidente. Desde ya que los sectores católicos le aceptan sin reservas las críticas al mundo moderno, pero las cosas se complican cuando entramos en los aspectos teoréticos doctrinales. Por ejemplo, lo más frecuente es que se dejen de lado los aspectos doctrinales de Guénon sobre los símbolos cristianos; un claro testimonio es el libro de 1953 del obispo y luego cardenal Jean Daniélou, *Ensayo sobre el misterio de la historia*[92], en que sin rechazar sus interpretaciones de la cruz como símbolo, toma una posición muy neta, diciendo "sí, todo eso puede ser y está muy bien, pero esas posibilidades han quedado superadas por la realidad histórica de la crucifixión"; esto es, todo el trasfondo sagrado del símbolo ha quedado supeditado enteramente frente a lo que representa la realidad histórica, que es la que da el sentido propio al cristianismo en general.

Dentro de este ámbito doctrinal, lo más frecuente es discutir las bases doctrinales mismas del pensamiento guenoniano. En esto hay dos libros fundamentales, que hasta este momento no están traducidos: uno, es el de un laico: Lucien Méroz, *René Guénon y la sabiduría iniciática*[93], y el otro es de un sacerdote: Christophe Andruzac, *René Guénon, la*

[90] Véase en nuestro blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar, *Introducción a los estudios orientales*.

[91] Tener en cuenta que este seminario se dictó en 1991.

[92] *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, París, 1953.

[93] Editorial Plon, 1962.

contemplación metafísica y la experiencia mística[94]. En ambos se plantea un punto central, como lo es la relación entre los principios de la teología católica y los principios doctrinales de la metafísica que expone Guénon.

Pero, dentro del catolicismo también encontramos el rechazo absoluto, representado fundamentalmente por Jacques Maritain y los neotomistas. Con motivo de la publicación en 1922 del libro del escritor polaco Ferdynand Antoni Ossendowsky, *Hombres, bestias y dioses*[95], en el que relata su huida de Rusia hacia Mongolia huyendo de la revolución bolchevique, se convocó a una conferencia en la que participaron Grousset, un prestigioso orientalista, Maritain y Guénon. Estos últimos no se entendieron en lo más mínimo y Maritain terminó diciendo que Guénon era un hombre poseído por el demonio. Desde entonces vivieron refutándose uno al otro, sin nombrarse directamente; Maritain incluso antes del Concilio Vaticano II hizo gestiones en el propio Vaticano para que la obra de Guénon figurara en el índex, cosa que no logró.

Sin embargo, sea por la apertura del Vaticano II hacia posiciones no católicas u otras religiones no cristianas, lo cierto es que dentro de los medios católicos en los últimos diez años apareció un grupo de pensadores, en su mayoría laicos, que están tratando de revalorizar la obra doctrinal de Guénon con la teología católica. Esto se refleja en dos trabajos, que son dos compilaciones no traducidas, de cierta importancia: una es la de Odo Sigaud, *René Guénon*[96], y la otra de Laurenty Barbanegra, *René Guénon*[97]. Se trata de una serie de artículos importantes, no solo en lo que respecta a Guénon sino en lo que hace al pensamiento europeo contemporáneo.

XII
René Guénon, su época y los antecedentes inmediatos de ella

1. Aclaración a los cuadros

El cuadro a tres columnas que sigue, es una simplificación de los originales, que contienen entre cinco y seis, y una mayor cantidad de datos. Los hemos reducido con un sentido didáctico, para que resultaran manejables y de esa manera cumplieran su función, que es precisamente comprender (cum-prehéndere) en qué contexto (histórico, teorético, cultural o sociológico) Guénon emprende sus trabajos teoréticos.

[94] Editorial Derby, 1980.
[95] Ed. Cenit, Buenos Aires, 1956 (hay vs. eds.).
[96] Ed. L'âge de l'homme, Louisiana, 1984.
[97] Ed. L'Herne, París, 1985.

La *columna de la izquierda (contexto)* cumple, muy simplificadamente, esa función; allí se registran publicaciones y autores marcadores de época, junto a acontecimientos clave en la historia de los siglos XIX y XX (estas referencias, por ejemplo: 1915: Einstein, relatividad generalizada; 1937: Se difunde el yudo en Francia; 1934: Hitler canciller; 1962: Concilio Vaticano II, etc.).

La *columna central (Guénon: vida y obras)* reúne acontecimientos de la vida de Guénon y un elenco de sus obras. La de la *derecha (neotradicionalistas)*, autores y obras del grupo de los neotradicionalistas, contemporáneos y algo posteriores a Guénon. (Sobre el alcance del concepto "neotradicionalista" véase cap. XVI.[98])

2. **Cuadros**

[98] N. del E.

Contexto	Guénon: vida y obras	Neotradicionalistas (en conexión con Guénon)
1883. Nietzsche, *Así habló Zaratustra.* Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu.*		
	1886. Nace en Blois, de familia católica burguesa.	
1888. Papus y su escuela Ocultista. 1894. Marx, *El capital.* 1896. Spencer, *Principios de psicología.*		
	1898 .Cursa estudios secundarios católicos en Blois.	
1900. Husserl, *Investigaciones lógicas.* 1902. James. *Variedades de la experiencia religiosa.*		1902-5. Coomaraswamy en Ceilán: estudios del arte y artesanía locales.
1905. Einstein, relatividad restringida.		
	1906. Bachiller en matemáticas. Estudios superiores frustrados. Entra en la "Escuela hermética" de Papus.	
1907. James, *Pragmatismo.*	1907. Entra en la "Orden martinista" y en dos ritos masónicos irregulares.	1907. Nace Frithjof Schuon. 1907-17. Coomaraswamy en India e Inglaterra. Estudios sobre arte indio.
1908. Nietzsche. *Ecce homo.*	1908. Participa y se retira el "Congreso espiritista y masónico". Conoce a Sinesyus, fundador de la "Iglesia Gnóstica". 1908-9. Se contacta con la cultura hindú.	1908. Nace Titus Burckardt, en Florencia.
1910. Pavlov, *reflexología.*	1910. Obispo "Pallingenius" de la iglesia gnóstica. Revista *La gnose* publicación de *Simbolisme de la Croix.* Rompe con el ocultismo y entra en el rito masónico escocés. 1911. Publica *L'homme selon le Vedanta*, en *La gnose.* 1912. Iniciado sufí por 'Abdu-l-Hadi. Contrae matrimonio católico en Blois.	1910. Nace Marco Pallis, en Grecia.
1913. Husserl, *Fenomenología.* Freud, *Tótem y tabú.* 1915. Einstein, relatividad generalizada.	1915. Manuscritos de *États multiples de l'être.*	

1916. Berdiaev. *El sentido de la creación.*
1917. Otto. *Lo santo.*

1915-6. Prof. Secundario de filosofía en París.
1917. Prof. Secundario de filosofía en Argelia.

1916-22- Evola: período artístico (futurista-surrealista).
1917. Coomaraswamy se radica en EE. UU.: conservador de arte oriental en el Museo de Boston, hasta su muerte.

1919. Spengler. *Decadencia de Occidente.*
1920. Kohler.*Gestalt-theorie*
1921. Copenhague. 1er. Congreso Internacional de Investigaciones Psíquicas

1919. Curso de epistemología bajo G. Milhaud. Esbozo de *Principes de calcul infinitésimal*
1920. Tesis doctoral rechazada por el decano. La publica en 1921: *Introducción general a las doctrinas hindúes* (Losada, 1945). A sugerencia de Maritain y otros: *El teosofismo* (Huemul, 1954).

1922. Bruhl. *La mentalidad primitiva.*

1922. Conoce a P. Chacornac, editor de *Voile d'Isis*, revista ocultista.

1923. Cassirer. *Formas simbólicas.*

1923. *L'erreur spirite.*

1923-27. Evola: período filosófico. Primeras obras especulativas.

1924. *Orient et Occident.* Reunión con Ossendowsky, Grousset y Maritain. Disidencia radical con Maritain.
1924-9. Dicta lecciones secundarias y privadas de filosofía.
1925. *El hombre y su devenir según el Vedanta* (Ed. Creadores, 1991).
El esoterismo de Dante (Dédalo, 1976).
Conferencia en La Sorbona: *La métaphysique orientale.*
1925-7. Dos artículos: en revista *Regnavit,* del P. Anizam; y en *Le Voile d'Isis.*

1925. Dirac: mecánica cuántica.
Watson. *El conductismo.*
Jung. *Transformaciones y símbolos de la libido.*
Ortega. *La deshumanización del arte.*

1926. Evola: *L'uomo come potenza* (trabajo sobre el *Tantra*. Reelaborado en 1949 como *Lo yoga della potenza.*)

1927. Berdiaev. *Una nueva Edad Media.*
Heidegger. *Ser y tiempo.*
Teilhard. *El medio divino.*

1927. *La crisis del mundo moderno.* (Ed. Huemul, 1966).
Le roi du monde.
Cesa su contacto con la India.
1928-9. Enviuda; sin familia cercana. Amistad con Chacornac.

1927-29. Evola funda el "grupo de Ur" ("Krur" en 1929).

1929. A. David-Neel.*Místicos y magos del Tíbet.*

1929. Con motivo del caso Maurras, *Autorité spiritualle et pouvoir temporale.*

1929. Grupo de Ur. *Introduzioni alla Magia quale scienza dell'Io.*

1930. Círculo de Viena (Carnap et al.).
Freud. *El malestar en la cultura.*
Difusión europea del budismo y comienzos del zen.
David-Neel.*Initiations lamaïques.*
1931. Huxley. *Un mundo feliz.*

1932. Maritain. *Los grados del saber.*
Bergson. *Las dos fuentes de la moral y la religión.*
Jaspers. *Filosofía.*
1933. Lorca.*Bodas de sangre.*
1933. Microscopio electrónico
1933. Los Curie: radiactividad artificial

1934. Jung. *Realidad del alma.*
Kelsen. *Teoría pura del derecho.*
1934. Hitler, Canciller.
1935. Italia invade Etiopía.

1936. Carrell. *La incógnita del hombre*
Ungaretti. *Sentimento del tempo.*
Chaplin. *Tiempos modernos.*

1937. Se difunde el yudo en Francia (ya era conocido en Inglaterra desde 1918)

1939. Joyce. *Finnican's Wake.*
Sartre. *La náusea.*
Eliot. *Reunión de familia.*
Claudel. *Juana en la hoguera*
1940. Greene. *El poder y la gloria.*
Brecht. *Galileo Galilei.*
Heminway. *Por quién doblan las campanas*
1941. Wells. *El ciudadano.*

1930. Viaje a Egipto con Mme. Dina (viuda de iun ingeniero egipcio), por manuscritos sufís.

1931. Se radica definitivamente en El Cairo como 'Abd al-Wâhid Yahyä. *El simbolismo de la Cruz.* (Olañeta editor, Barcelona).
1932. *Los estados múltiples del ser.* (olañeta editor, Barcelona)

1933. *Le Voile d'Isis* pasa a ser *Études traditionelles,* revista orientada por Guénon y su grupo.

1934. Se casa con la hija del mercader Shaij Muhámmad Ibrâhim

1936. Inicia contacto epistolar con Coomaraswamy
Eliade. *Yoga* (primera versión).

1937. Muerte del mercader Ibrahim. Guénon se traslada a un suburbio de El Cairo.

1937-9. Quebrantos de salud.
1938-9. Dos visitas de Schuon.

1940. Interrupción de su comunicación con Europa, por la guerra.

ca. 1930. Burckhardt por el Mághrib: iniciación sufí.
1930. Evola: influjo de Guénon.
1930 ss. Evola: actividad político intelectual por Italia y Alemania.

1931. Evola. *La tradición hermética.* (Roca, Barcelona).

1932. Evola. *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo* (México, 1974).

1933. *New approach to the Vedas*
Schuon por el Mághrib: iniciación sufí..
Pallis por el Himalaya: adhiere al lamaísmo.

1934. Coomaraswamy. *Tranformation of Nature in Art.*
Evola. *Rivolta contro il mondo moderno.*

1936. Coomaraswamy inicia sus artículos en *Études traditionnelles.*

1937. *El misterio del grial.* (Plaza-Janés, 1976)

1938. Coomaraswamy. *Asiatic Art.*
1939. *Picos y lamas.*(Espasa-Calpe, 1950)

1941. Evola.*Sintesi di doctrina della razza.*

1942. Camus. *El mito de Sísifo.*

1942. Coomaraswamy. *Spiritual authority and temporal power in the Indian theory of government.*

1943. Sartre. *El ser y la nada.*
Sartre. *Las moscas.*
Hesse. *El juego de abalorios.*
Lanza del Vasto.*Peregrinación a las fuentes.*

1943. Coomaraswamy. *Hinduismo y budismo.*
Evola. *La doctrina del risveglio* (sobre el budismo).

1944. Eliot. *Cuatro cuartetos.*
Kandinsky. / Bomba atómica sobre Hirshima y Nagasaki.

1944. Nace su hija Jadîyâ.

1945. Sartre. *Los caminos de la libertad.*

1945. *El reino de la cantidad.* (Ed. Ayuso, 1976)

1945. Evola, paralítico de piernas por un bombardeo en Viena.

1946. Huxley. *La filosofía perenne.*

1946. *Apercus sur l'initiation* (sobre artículos de 1932-38).
Les principes du calcul infinitesimal.
La grande triade.

1947. Camus. *La peste.*
Plan Marshall: americanización europea.

1947. Nace su hija Layla.
Visita de Pallis y el hijo de Coomaraswamy.

1947. Coomaraswamy. *Am I my brother's beeper?*
El tiempo y la eternidad *Taurus,* 1980)
Muere Coomaraswamy.

1948. Wiener. *Cybernetics.*
A. Rank funda un templo búdico en Londres.

1948. Se naturaliza egipcio.
1948-50. Quebrantos de salud.

1948. Coomaraswamy. *The living thoughts of Gotama Buddha.* (post.)
Schuon. *De la unidad trascendente de las religiones.* (Anaconda, 1950).

1949. Eliade. *Tratado de historia de las religiones.*
Muerte de Gurdjeff.
Orwell. *1984.*
Miller. *La muerte de un viajante.*
Eliot.*The cocktail party.*
República popular china.
Rep. independiente de Irlanda.

1949. Nace su hijo Áhmad.

1949. Evola. *Lo yoga della potenza.* (Reelaboración del texto de 1926).
Schuon. *L'oeil du coeur.*
Burckhardt. *Clave espiritual de la astrología musulmana.* (Olañeta editor, 1983)

ca. 1950. Influjo internacional de la epistemología de Popper.
Ionesco. *La cantante calva.*

1950. Pallis publica en Tíbet *El Kâli-yuga y sus peligros,* traducción adaptada de *El reino de la cantidad.*
1951. En enero, Guénon fallece. En París se prepara la edición de artículos compilados en forma de obras póstumas. Como sigue a continuación.

1952. Marcel. *El hombre contra lo humano.*
Beckett. *Esperando a Godoy.*
Egipto se convierte en república.

1952. *Initiation et réalisation spirituelle.*

1953. Schuon. *Perspectivas spirituelles et faits humains.*
1953. Evola. *Gli uomini e le rovina.*

1954. Fatone. *Filosofía y poesía.*
Lanza del Vasto. *Vinoba.*
Ionesco. *Las sillas./La lección.*

1954. *Apercus sur l'ésotérisme chrétien*

1953-55. Burckhardt. *Estorismo islámico.* (Taurus, 1980)

1955. Robe-Grillet. *El viajero.*
Resnais. *Hiroshima, mon amour.*
1955. Jouvenel. *La soberanía.*

1955. Coomaraswamy. Filosofía cristiana y oriental del arte (orig. 1943) (Taurus, 1961).

1956. J. Dechanet OSB, *Yogin chrétien. La voi du silence.*
1956. Muere Papini.

1957. Eliade. *Sagrado y profano.*
1957-9. Durrell. *Cuarteto de Alejandría.*

1957. Schuon. *Sentiers de gnose.*
Castas y razas (Olañeta, 1983).
Burckhardt. *Siena. Stadt der Jungfrau.*

1958. Lévy-Strauss. *Antropología estructural.*
1958. Suzuki: monasterio del Sôtô-zen en EE. UU.
Kerouac. *El ángel subterráneo.*
Generación BEAT
Juan XXIII

1958. Evola. *Metafísica del sexo.* (Madrid, 1988).
1958-9. Schuon viaja por EE. UU. Se contacta con sioux

ca. 1960. Establecimiento de comunidades de lamas tibetanos en EE. UU y Europa.

1960. Burckhardt. *Alquimia.* (Plaza y Janés, 1976).

1961. Schuon. *Comprendre l'Islam/ Le soufisme, voile et quintaessence / Image de l'esprit.*
Evola. *Cavalcare la tigre.*

1962. Concilio Vaticano II

1962. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada.* (Eudeba, 1969)

1963. Paulo VI

1963. Evola. Evola. *Il camino del cinabro* (autobiografía intelectual).

1965. *Etudes sur la Francmaconnerie et la Compagnonage.*

1968. *Études sur l'hindouïsme.*

1968. 1968. Evola. *L'arco e la clava.* (artículos).

1970. Schuon se radica en EE. UU.

1970. *Formas tradicionales y ciclos cósmicos.* (Olañeta, 1986)
1973. *Apercus sur l'ésoterisme islamique et le taoïsme.*

1970. Burckhardt. *La civilización hispanoárabe:* (Alianza. 1977).

1974. Evola. *Meditaciones de las cumbres.* (Thor, Barcelona, 1978. Ed. bilingüe).

1976. *Mélanges* (primeros trabajos y artículos).

1978. Juan Pablo II.

1976. Schuon. *Miradas sobre los mundos antiguos.* (Taurus, 1980).
1979. Schuon. *De la unidad trascendente de las religiones* (= ed. de 1948. Heliodoro, 1980).
El esoterismo como principio y vía. (Taurus 1981).
Burckhardt. *Ciencia moderna y sabiduría tradicional.* (Taurus, 1981).
1980. Schuon. *Lógica y trascendencia.* (Taurus, 1981).
Pallis. *Espectro luminoso del budismo.* (Herder, 1986).
1981. Burckhardt. *Símbolos.* (Olañeta, 1982).
Schuon. *Forma y sustancia en las religiones.* (Taurus, 1982).
1982. Schuon, *Tras las huellas de la religión perenne.* (Olañeta, 1983).

XIII

El concepto de *Tradición*, en Guénon

En lo que hace a la obra de Guénon y al desarrollo de sus conceptos, incluido este de Tradición, es de señalar que su seguimiento se hace un tanto dificultoso por cuanto se trata de un tratamiento de los temas más bien ocasional; es decir, no sigue un orden sistemático sino que los va tomando y desarrollando de acuerdo con tal o cual circunstancia. Esto hay que tenerlo en cuenta cuando se lo lee, pues de lo contrario se corre el riesgo de creer que se está frente a una falta de rigor conceptual o, peor, frente a una "ligereza" discursiva. Su concepto de tradición, que muy sucintamente vamos a exponer aquí, se encuentran tratados, básicamente, en dos de sus obras: *El simbolismo de la cruz* y *Los estados múltiples del ser*.

1. El concepto de *Tradición*

Retomando las consideraciones sobre la revelación como manifestación de la verdad en la misericordia trascendente y sobre la organización en base a modelos arquetípicos (VII, 6), entramos a considerar el concepto de *Tradición*, según el punto de vista de Guénon.

Para él, la *Tradición* es la *transmisión primordial u originaria de origen sagrado*, es decir, no humano, que va sufriendo progresivas adaptaciones a través de los siglos de decadencia continua.

En cierto modo, este concepto de tradición tiene que ser visto como una pauta ideal. Pongamos un ejemplo analógico: una filosofía de la educación propone una relación docente-discente, definiendo las respectivas funciones, las condiciones del acto educativo y los objetivos según determinado modelo. En la medida en que ese modelo es aceptado, permanece como guía del acto educativo al que, por muy distorsionado que se esté practicando, sigue sirviéndole de pauta referencial y también para comprobar en qué medida dicho acto diverge o no del parámetro preestablecido.

Como se deduce de una lectura atenta, el concepto de Tradición en Guénon implica la idea de su propia degradación progresiva. Se podría pensar que es una especie de ilusionismo histórico, pero no es tal. En el *Ulises* de Joyce el protagonista dice en alguna parte "la historia es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar". Ningún seguidor del concepto guenoniano de tradición objetaría nada a esta idea, pero con la diferencia de que igualmente aceptaría la frase que Hegel aplica al Ser: "éxtasis vertiginoso de la bacante que en el fondo es una total y absoluta quietud". El hombre de la tradición ve también esa pesadilla de la degradación progresiva pero también ve la paz profunda que está detrás de ella. El vacío negativo es en última instancia el vacío positivo: esta doble perspectiva, aparentemente contradictoria, es la que hay que tener presente cuando se lee a Guénon.

En el capítulo 3 del libro de Zimmer, *Filosofías de la India*,[99] se habla de *Arthasâstra* [artashástra], un tratado de Kautilya algo así "como el tratado de las cosas mundanas" (*sâstra*, tratado; *artha*, las cosas). Kautilia es del siglo fs. del IV- ps. del III a.C. En dicho capítulo nos encontramos con una especie de realismo tan absolutamente cínico que

[99] Zimmer, Heinrich; *Filosofías de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1965. (Segunda parte: Las filosofías del tiempo. Capítulo III: La filosofía del éxito. Particularmente, punto 2: El estado tirano, pp. 84-87).
Kautilya, también llamado Chanakia, fue un brahmán y escritor hinduista indio, que se desempeñó como consejero y ministro de Chandragupta, el fundador de la Dinastía mauria. Falleció en el 283 a. C.

Maquiavelo queda muy pequeño y, sin embargo, no cabe ninguna duda que Kautilya era un hombre de la Tradición. Incluso en sánscrito, la vía del mundo se llama *matsyayâna* (pez-vehículo, camino), es decir, "la vía de los peces": el pez grande se come al más chico, la ley de la selva perfectamente reflejada en los consejos que Kautilya le da al rey gobernante. Por ejemplo: si este es tu reino y al lado tienes otro, y un poco más allá otro, llévate bien con este último, porque con el vecino seguro te vas a pelear.

Ahora, que el concepto de Tradición incluya la idea de su propia degradación progresiva, no quita que en sus orígenes la cosa no fuera así. Si lo vemos desde la perspectiva occidental, la evolución histórica de la Tradición corresponde a las cuatro edades de Hesíodo y la tradición griega:

1. La edad de la estirpe dorada:

"106- Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien –y tú grábatelo en el corazón- cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen. Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una *dorada estirpe* de hombres mortales. 110- Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, 115- sino que siempre, con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como en un sueño; poseían toda clase de alegrías y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. 120- Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza aquellos son, por voluntad de Zeus, démones benignos, terrenales, protectores de los mortales, 125- [que vigilan las sentencias y las malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores riqueza, pues también obtuvieron esta prerrogativa real."

2. La estirpe de plata:

"En su lugar una segunda *estirpe mucho peor, de plata,* crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en su aspecto ni en su inteligencia. 130- Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa; y cuando ya se hacía hombre y alcanzaban la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimiento a causa de su ignorancia, 135- pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres por tradición. A estos, más tarde los hundió Zeus Crónica, irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.

140- Y ya luego, desde que la tierra sepultó también a esta estirpe, estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventurados, de rango inferior, pero que no obstante también gozan de cierta consideración."

3. La estirpe de bronce:

"Otra *tercera estirpe* de hombres de voz articulada creó Zeus padre, *de bronce*, en nada semejante a la de plata, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa. 145- Solo les interesaban las luctuosas obras de Ares y los actos de soberbia. No comían pan y en cambio tenían un aguerrido corazón de metal. Eran terribles; una gran fuerza y unas manos invencibles nacían de sus robustos miembros. 150- De bronce eran sus armas, de bronce sus casas y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro. También estos, víctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. 155- Se apoderó de ellos la negra muerte, aunque eran tremendos y dejaron la brillante luz del sol."

4. La estirpe de los héroes o semidioses:

"Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo *otra cuarta* más justa y virtuosa, 160- la estirpe divina de *los héroes que se llaman semidioses*, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

A unos, la guerra funesta y el temible combate los aniquiló, bien al pie de Tebas, la de las siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, 165- o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos.

A otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. 170- Estos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel, lejos de los Inmortales; entre ellos reina Cronos."

5. La estirpe de hierro:

"Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la *quinta generación* sino haber muerto antes o haber nacido después; 175- pues ahora existe *una estirpe de hierro*. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.

180- Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes. El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. (…) 190- Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra, ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán más consideración al malhechor y al hombre violento. (…) 195- La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.

Es entonces cuando Aidos y Némesis, cubierto su bello cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, 200- abandonando a los hombres; a los hombres mortales solo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal." [100]

[100] Hesíodo; *Trabajos y días*; Gredos, Madrid, 2002, págs. 70-74, versos 106-202 (en el volumen Hesíodo, *Teogonía*. Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. N. del E.).

2. Doctrina tradicional y métodos explicativos

Lo que estamos tratando de exponer es una *doctrina*, en el sentido de un "objeto de enseñanza" mediante un modelo. Si, como ocurre, dicha doctrina es un *objeto de enseñanza común a las diversas tradiciones*, es porque se trata de una *doctrina tradicional*, que necesariamente se representa en cada caso mediante distintos modelos culturales; de esto se infiere esta importante conclusión: "doctrina" y "modelo representativo" no son sinónimos, una misma doctrina tradicional se puede presentar y explicar mediante diversos modelos.
Llegamos ahora a otra conceptualización de Guénon: una doctrina tradicional no se define por el modelo o el juego de modelos que se elige, sino por el núcleo conceptual que trata de representar el modelo. De esta aseveración se infieren, por lo menos, dos cosas: primero, como acabamos de decir, una doctrina tradicional es susceptible de recibir diversos modelos explicativos que pueden ser muy diversos; segundo, una doctrina tradicional está más allá de toda posible formulación pues si para explicarla son posibles una gran cantidad de modelos, matemáticamente infinitos, es porque el propio objeto se encuentra escondido más allá de toda formulación. Esto nos lleva a la imagen de los escorzos de Husserl (II, 2.1.): no hay ningún punto de vista único que nos permita describir íntegramente un objeto. Y llegados a este punto, tenemos que volver sobre lo ya dicho: la doctrina tradicional solo se puede captar mediante una intuición intelectual [II, 9], que la tradición misma llama *iluminación.* En sánscrito "iluminación" se dice *bodhi* que, al mismo tiempo significa "iluminación" y "despertar". Esto nos pone en la necesidad de discriminar entre una revelación religiosa (que a alguien se le puede dar desde afuera, desde una voz o un hecho sobrenatural), y la iluminación que Guénon llama tradicional (que se nos da por una intuición intelectual a través de la experiencia, y que está más cerca del sentido del "despertar").

3. La realización metafísica

Retomamos y ampliamos el concepto de *realización metafísica*, de la que ya hemos hablado antes (VII, 1) y que es otro modo de hablar de la *bodhi* o *iluminación*, término este último más conocido en las traducciones tanto de textos hindúes como budistas.

Guénon habla de "realización" para evitar el uso de "experiencia", término inapropiado porque la experiencia es ante todo un acto psicológico, que implica una psique individual. La realización metafísica, en cambio, es un conocimiento por identificación. De hecho todo conocimiento implica cierta identificación: para que el sujeto conozca al objeto tiene que haber un punto en que ambos coincidan, en que el objeto se haga parte del sujeto para que este efectivamente lo pueda conocer. Pero la identificación a la que apunta la realización metafísica sería la coextensibilidad total: ya no hay sujeto, por un lado, y objeto, por el otro. Todas las tradiciones, por lo menos las que estamos tratando, están explícitamente de acuerdo en que este conocimiento metafísico es un conocimiento por identificación que se produce porque se ha cumplido el proceso de *reintegración*.

Para poder realizar ese trayecto de *reintegración o iluminación* comentado más arriba, se necesita como base un conocimiento teórico organizado en un modelo, de modo que la realización metafísica viene a ser la validación y al mismo tiempo la relativización del modelo. Lo valida desde el momento en que partiendo de él se ha podido alcanzar dicha experiencia, y lo relativiza porque, como decía Buddha en uno de sus sermones, "la doctrina

es como una balsa" que sirve para llegar a la otra orilla, pero cuando se ha llegado allí hay que tirar la balsa porque ya no hace falta.

Los modelos no son rígidos sino que tienen que ser adaptados a las necesidades psicológicas, físicas, espirituales de cada sujeto y son propios de cada tradición. El budismo, por ejemplo, cuenta con su modelo, pero como tiene varias escuelas, dentro de cada una sufre las variaciones necesarias para que sea conducente.

Esta es, me parece, la diferencia entre un modelo tradicional y un sistema filosófico (II, 2.4.), que es un modelo de tipo ideológico y carece de una validación a través de la experiencia. Del mismo modo, la validación del modelo está dada por la conducencia hacia determinado resultado y la validez del resultado también está dada por el consenso (II, 2.3.); en efecto, si comparamos la experiencia de los que han experimentado la realización metafísica, encontramos la suficiente coincidencia en sus experiencias, así como todos por ejemplo tenemos experiencia de que esto es una mesa, esto una silla… No hay otra alternativa posible, porque esta validación, que es relativa, no es necesaria para el que está en el campo de lo Absoluto, pero nosotros, en cambio, solo podemos tener esa especie de inferencia razonable. Por eso la imagen que se usa siempre, hasta el cansancio, es la del ciego: un ciego de nacimiento no puede tener la vivencia del color rojo, se puede hacer que lo asocie con determinadas sensaciones táctiles, auditivas…, se lo puede describir en términos de vibraciones físicas, etc., pero siempre faltará la experiencia directa.

Justamente por eso, porque tiene su propio modo de validación en sí mismo y porque al mismo tiempo esa validación lo relativiza, el modelo es válido y es inválido. En última instancia *el fundamento de la doctrina tradicional es esa experiencia inmediata del conocimiento por identificación*.

No obstante, siempre es prudente recordar que el modelo no es la experiencia: un maestro sufí decía que si uno quiere realizar un viaje, los mapas son muy útiles, pero no debe confundirse el mapa con el paisaje. El modelo es eso, un mapa. Kant era profesor de geografía y se pasó una clase describiendo el puente de Londres, con tanta minuciosidad que un alumno le preguntó cuándo había estado allí, a lo que respondió que nunca. Es un ejemplo de la diferencia entre un buen modelo y la experiencia directa.

Lo llamativo es que en tiempos de Guénon no existía (o por lo menos no estaba difundido) el concepto de modelo, es decir, no estaba familiarizado con los principios de la epistemología moderna; contrariamente, estaba formado en la era positivista, por lo que mucho lo hubiera ayudado contar con el concepto de modelo y sobre todo con su difusión.

Por eso, cuando Guénon insiste en "la Verdad", no está aludiendo a un modelo sino a aquello a lo que el modelo apunta, lo que para un hombre que está en este mundo de los fenómenos relativos, es como hablarle del color rojo a un ciego de nacimiento.

Imaginemos un plano divididos por una raya imaginaria en dos subplanos: el superior, correspondiente al "vacío positivo o *Absoluto*", y el inferior, el "vacío negativo o *relativo*"; y un sujeto "X" que pasa del mundo relativo al Absoluto o "proceso de *reintegración*".

Este proceso representa atravesar el límite de la línea imaginaria e implica un salto al vacío (VIII, 2), lo que puede ser extremadamente peligroso. En el Tíbet, por ejemplo, cuando un postulante a discípulo se acerca al maestro, se le explicita que el discípulo acepta el riesgo de locura y muerte, y de hecho este paso se compara en todas las tradiciones esotéricas con una muerte; el Zen, por ejemplo, lo llama "la gran muerte". Cuando pasamos este límite estamos ya fuera de lo humano: ya no vale la psicología porque implica una anulación del yo.

Pero mientras estamos de este lado humano de la raya, la Iluminación admite grados psicológicos. De hecho Occidente no lo ignora como cuando, en referencia a un auténtico

asceta, se habla de la muerte para el mundo. Como dice en un poema García Lorca: "yo ya no soy yo, ni mi casa es ya mi casa". Cuando alguien ha tenido ese conocimiento por identificación, está condenado al silencio, porque jamás podrá expresar esa experiencia que ha tenido.

XIV
La metafísica oriental

1. Modelo tradicional – sistema filosófico

Desde la posición de un sujeto "terrenal", ubicado en el campo fenoménico, el modelo se presenta con los rasgos propios de una construcción teorética y en este sentido puede ser visto como si se tratara de un sistema filosófico. Sin embargo, dos rasgos vienen a diferenciarlo: uno, es que en sí mismo contiene la verificación de su validez en tanto que el mismo modelo es de por sí un camino de realización, lo que es enteramente ajeno a todo sistema filosófico; y el segundo, es que no se trata de un "sistema" de pensamiento, cosa a lo que aspira vocacionalmente todo sistema filosófico. Guénon lo dice claramente en el texto *La metafísica oriental*: en tanto alude a la metafísica, no puede definirse, por el argumento que se verá un poco más abajo.

Las filosofías, aun las asistemáticas, son sistemas en la medida en que se trata de interpretaciones de la realidad que realiza un individuo X, pero en un modelo metafísico nadie puede considerarse dueño del modelo y además las formas que puede adoptar son prácticamente infinitas y, por eso mismo, asistemáticas . Guénon cita una frase de Leibniz muy inteligente: "Todo sistema es verdadero en lo que afirma y falso en lo que niega"; en consecuencia, como todo sistema niega todo lo que él no es, eso mismo condena a todo sistema posible, incluso al de Leibniz.

2. Guénon y la metafísica oriental

A propósito de lo señalado en el punto anterior y especialmente a lo que Guénon sostiene en el texto *La métaphysique oriental*, resulta pertinente una reflexión sobre el contenido de dicho trabajo. Se trata de una conferencia dictada en 1925 en La Sorbona de la que tomamos algunos extractos que básicamente incluyen el comienzo y el final de la misma.[101]

> "He tomado como tema de esta exposición la metafísica oriental; quizá más habría valido decir simplemente la metafísica, sin adjetivo, pues en verdad la metafísica pura, estando por esencia fuera y más allá de todas las formas y de todas las contingencias, no es ni oriental ni occidental, sino universal. Solo son las formas exteriores de que se la reviste para las necesidades de una exposición, para expresar lo que de ella es expresable, solo estas formas pueden ser ya orientales ya occidentales; pero bajo esta diversidad, siempre al menos que haya verdadera metafísica, se encuentra un fondo idéntico por la sencilla razón de que la verdad es una.
>
> Si es así, ¿por qué hablar más especialmente de metafísica oriental? Ocurre que, en las condiciones intelectuales en que se encuentra actualmente el mundo occidental, la metafísica es cosa en él olvidada, ignorada en general, perdida casi por entero, mientras que en Oriente sigue siendo objeto de un conocimiento efectivo. Así pues, si se quiere saber qué es la metafísica, es preciso volverse a Oriente; y aun si se quiere recobrar algo de las antiguas tradiciones metafísicas que han podido existir en Occidente, en un Occidente que, en muchos aspectos, estaba entonces mucho más cercano al Oriente de lo que está hoy, ello podrá lograrse sobre todo con ayuda de las doctrinas orientales y por comparación con estas, pues estas doctrinas son las únicas que, en el dominio metafísico, pueden aún ser estudiadas directamente. Solo que para ello es harto evidente que deberá estudiárselas como lo hacen los orientales mismos y no entregándose a interpretaciones más o menos hipotéticas y a veces enteramente fantasiosas: demasiado a menudo se

[101] Traducción y notas de J. Balderrama. [N. del E.]

olvida que las civilizaciones orientales siguen existiendo y que tienen aún representantes calificados, con lo que bastaría recurrir a ellos para saber verdaderamente de qué se trata.

He dicho metafísica oriental y no únicamente metafísica hindú porque las doctrinas de este orden, con todo lo que implican, no se encuentran solamente en la India, contra lo que parecen creer algunos que, por lo demás, no se dan cuenta apenas de la verdadera índole de las mismas. El caso de la India no es en modo alguno excepcional a este respecto; es exactamente el de todas las civilizaciones que poseen lo que puede denominarse una base tradicional. Al contrario, lo excepcional y anormal son civilizaciones desprovistas de tal base y, a decir verdad, no conocemos sino una: la civilización occidental moderna.

Para no considerar más que las principales civilizaciones de Oriente, el equivalente de la metafísica hindú se encuentra en China en el taoísmo,[102] y también en ciertas escuelas esotéricas del Islam (por lo demás, debe quedar en claro que este esoterismo islámico no tiene nada en común con la filosofía exterior de los árabes, de inspiración griega en su mayor parte).[103]

La única diferencia está en que, en todas partes menos en la India, esas doctrinas están reservadas a una élite más restricta y cerrada; es lo que ocurría también en Occidente en el medioevo, para un esoterismo comparable con el Islam en muchos aspectos y tan puramente metafísico como este pero del cual, los modernos en su mayoría, ni siquiera sospechan la existencia. En la India no puede hablarse de esoterismo en el sentido propio del término porque no hay allí una doctrina de dos faces, exotérica y esotérica; por ello no puede tratarse sino de un esoterismo natural, en el sentido de que cada cual profundizará más o menos la doctrina e irá más o menos lejos según sus propias posibilidades intelectuales, pues hay para ciertas individualidades humanas limitaciones que son inherentes a su propia naturaleza y que les resulta imposible superar.

Naturalmente, las formas cambian de una civilización a otra, ya que deben ser adaptadas a condiciones diferentes; pero aunque yo esté más habituado a las formas hindúes, no siento ningún escrúpulo en valerme de otras cuando es necesario, si eso ayuda a la comprensión de ciertos puntos: no hay en ello inconveniente alguno, porque no son en suma sino expresiones diversas de la misma cosa. (…)

Dicho esto conviene atenerse al sentido que ha de darse aquí al término "metafísica", y ello importa tanto más por cuanto a menudo he tenido ocasión de comprobar que no todo el mundo lo entendía de la misma manera. Creo que lo mejor, para las palabras que pueden dar lugar a algún equívoco, es restituirle en lo posible su significación primitiva y etimológica. Ahora bien: por su composición la palabra "metafísica" significa literalmente "más allá de la física", tomando "física" en la acepción que este término tuvo siempre para los antiguos: la de "ciencia de la naturaleza" en toda su generalidad. La física es el estudio de todo lo que pertenece al dominio de la naturaleza; lo que concierne a la metafísica es lo que está más allá de la naturaleza. ¿Cómo, pues, pueden algunos pretender que el conocimiento metafísico es un conocimiento natural,[104] ya sea en cuanto

[102] Guénon no estaba familiarizado –nunca lo estuvo, salvo a través de indicaciones de Coomaraswamy- con el budismo; de ahí que no lo cite. Una familiarización con el budismo Mahâyâna probablemente le hubiese hecho modificar o, al menos matizar, su apreciación del planteo gnoseológico.

[103] Las investigaciones de H. Corbin (entre 1954 y 1977, es decir, prácticamente todas posteriores a la muerte de Guénon) acerca del Islam oriental o shi'í, [shií] le harían modificar considerablemente este aserto.

[104] Desde aquí hasta el final del párrafo se apunta, bastante transparentemente, a las posiciones (neo)tomistas que oponen la metafísica (como ciencia filosófica de orden natural) a la teología (como ciencia del orden

a su objeto como en cuanto a las facultades por las cuales se lo obtiene? Hay en ello un verdadero contrasentido, una contradicción en los términos; y empero, lo que resulta más asombroso, ocurre que tal confusión es cometida por aquellos que deberían haber conservado alguna idea de la verdadera metafísica y saber distinguirla más netamente de la seudometafísica de los filósofos modernos.

Pero, acaso se dirá, si la palabra metafísica" da lugar a tales confusiones, ¿no valdría más renunciar a emplearla y sustituirla por otra que tuviera menos inconvenientes? En verdad, sería molesto, pues, por su formación dicha palabra conviene perfectamente a aquello de que se trata; y difícilmente sea posible, porque las lenguas occidentales no poseen ningún otro término que sea tan apto para ese uso. Emplear pura y simplemente el término "conocimiento", como se hace en la India, porque es, en efecto, el conocimiento por excelencia, no cabe ni pensarlo pues sería mucho menos claro para los occidentales quienes, en cuanto a conocimiento, están habituados a tener en vista nada fuera del dominio científico y racional. Y además, ¿es necesario preocuparse tanto por el abuso que se ha hecho de una palabra? Si hubieran de rechazarse todas las que están en el mismo caso, ¿cuántas quedarían ya a disposición de uno? (…) No nos apegamos al término "metafísica" más que a otro cualquiera, pero mientras no se nos haya propuesto uno mejor para reemplazarlo, seguiremos valiéndonos de él como lo hemos hecho hasta ahora.

* * *

Pero aquí se formulará sin duda una objeción: ¿es posible, pues, trascender así la naturaleza? No vacilaremos en responder bien netamente: no solo es posible, sino que es así. Esto no es más que una afirmación se dirá: ¿qué pruebas pueden darse de ella? Es verdaderamente extraño que se pida probar la posibilidad de un conocimiento en vez de procurar darse cuenta uno mismo realizando el trabajo necesario para adquirirlo. Para quien posee este conocimiento, ¿qué interés y qué valor pueden tener todas esas discusiones? El hecho de sustituir el conocimiento mismo por la "teoría del conocimiento" es quizá la más neta confesión de impotencia de la filosofía moderna.

Por otra parte, hay en toda certeza algo de incomunicable: nadie puede alcanzar realmente un conocimiento cualquiera sino por un esfuerzo estrictamente personal y todo lo que otro puede hacer es proporcionar la ocasión e indicar los medios de alcanzarlo. Por eso sería vano pretender, en el orden puramente intelectual, imponer una condición cualquiera; a este respecto, la mejor argumentación no podría reemplazar al conocimiento directo y efectivo.

Ahora, ¿es posible definir la metafísica tal como la entendemos? No, porque definir es siempre limitar y aquello de que se trata es, en sí, verdadera y absolutamente ilimitado, de modo que no podría dejarse encerrar en ninguna fórmula ni en ningún sistema. Puede caracterizarse la metafísica de cierta manera, por ejemplo, diciendo que es el conocimiento de los principios universales, pero esto no es una definición propiamente hablando ni, por lo demás, puede dar de aquella sino una idea harto vaga. Algo agregaremos si decimos que ese dominio de los principios se extiende mucho más lejos de lo que han pensado ciertos occidentales, que empero han hecho metafísica, aunque de una manera parcial e incompleta. Así, cuando Aristóteles encaraba la metafísica como conocimiento del ser en tanto que ser, la identificaba con la ontología, es decir, que

trascendente-revelado).

tomaba la parte por el todo. Para la metafísica oriental, el ser puro no es el primero ni el más universal de los principios, porque es ya una determinación; es preciso, pues, ir más allá del ser, e inclusive es esto lo que más importa. Por eso, en toda concepción verdaderamente metafísica, siempre hay que reservar su parte a lo inexpresable; y aun todo lo que se puede expresar no es literalmente nada frente a aquello que trasciende toda expresión, así como lo finito, cualquiera sea su magnitud, es nulo con respecto al Infinito. Se puede sugerir mucho más de lo que se expresa, y ese es, en suma, el papel que desempeñan las formas exteriores: todas estas formas, trátese de palabras o de símbolos cualesquiera, no constituyen sino un soporte, un punto de apoyo para elevarse a posibilidades de concepción que incomparablemente las trascienden. (…)

Hablamos de concepciones metafísicas, a falta de otro término de que dispongamos para hacernos comprender; pero no vaya a comprenderse por eso que haya en ello algo asimilable a concepciones científicas o filosóficas; no se trata de operar tales o cuales "abstracciones", sino de tomar conocimiento directo de la verdad tal cual es. La ciencia es el conocimiento racional, discursivo, siempre indirecto, un conocimiento por reflejo; la metafísica es el conocimiento suprarracional, intuitivo e inmediato. Esta intuición intelectual pura, sin la cual no hay verdadera metafísica, no debe, por otra parte, ser asimilada en modo alguno a la intuición de la que hablan ciertos filósofos contemporáneos, pues esta es al contrario, infrarracional. Hay una intuición intelectual y una intuición sensible; la una está más allá de la razón, pero la otra está más acá de ella; esta última no puede captar sino el mundo del cambio y del devenir; es decir, la naturaleza o, más bien, una parte ínfima de la naturaleza. El dominio de la intuición intelectual, al contrario, es el dominio de los principios eternos e inmutables, es el dominio metafísico.

El intelecto trascendente, para captar directamente lo principios universales, debe ser él mismo de orden universal; no es ya una facultad individual y considerarlo como tal sería contradictorio, pues no puede estar en las posibilidades del individuo sobrepasar sus propios límites, salir de las condiciones que lo definen en cuanto individuo. La razón es una facultad propia y específicamente humana; pero lo que está más allá de la razón es verdaderamente "no-humano"; es lo que hace posible el conocimiento metafísico y éste, es preciso repetirlo aún, no es un conocimiento humano. En otros términos, no en tanto que hombre puede el hombre alcanzarlo, sino en tanto que ese ser, que es humano en uno de sus estados, es a la vez otra cosa y más que un ser humano; y esta toma efectiva de conciencia de los estados supraindividuales es el objeto real de la metafísica o, mejor aún, es el conocimiento metafísico mismo.

* * *

Teoría, he dicho, pero no se trata solamente de teoría, y este es un punto más que requiere explicación. El conocimiento teórico, que no es aún sino indirecto y en cierto modo simbólico, no es sino una preparación, por lo demás indispensable, para el verdadero conocimiento. Por otra parte, es el único que sea comunicable de alguna manera, y aun así no lo es completamente; por eso toda exposición no es sino un modo de acercamiento al conocer, y este conocer, que no es primero sino virtual debe después ser efectivamente realizado. Encontramos aquí una nueva diferencia con esa metafísica parcial, a la que aludíamos precedentemente, la de Aristóteles por ejemplo, ya teóricamente incompleta en cuanto que se limita al ser y en que, además, la teoría parece por cierto presentarse como bastándose a sí misma, en vez de estar expresamente

ordenada a una realización correspondiente, como siempre lo está en todas las doctrinas orientales. Empero, aun en esa metafísica imperfecta, que estaríamos tentados de llamar semimetafísica, se encuentran a veces afirmaciones que, si se les hubiese comprendido bien, habrían debido conducir a consecuencias muy otras; así, ¿no dice netamente Aristóteles que un ser es todo lo que él mismo conoce? Esta afirmación de la identificación por el conocimiento es el principio mismo de la realización metafísica; pero aquí ese principio queda aislado, no tiene sino el valor de una declaración puramente teórica, no se saca partido de ella y parece que, una vez formulada, no se la toma en cuenta más.

* * *

Así, pues, en formas pertenecientes a este mundo donde se sitúa su manifestación presente, el ser tomará un punto de apoyo para elevarse más allá de ese mundo mismo; palabras, signos simbólicos, ritos o procedimientos preparatorios cualesquiera no tienen otra razón de ser ni otra función: como lo hemos dicho antes, son soportes y nada más. Pero, dirán algunos, ¿cómo puede ser que esos medios puramente contingentes produzcan un efecto que inmensamente los trascienden, que es de orden totalmente diverso de aquel al que aquellos pertenecen? Haremos notar ante todo que no son en realidad sino medios accidentales y el resultado que ayudan a obtener no es en modo alguno efecto de ellos, sino que ponen al ser en las disposiciones requeridas para llegar a ese resultado con más facilidad, y eso es todo. Si la objeción considerada fuera válida en este caso, lo sería igualmente para los ritos religiosos, los sacramentos por ejemplo, en que la desproporción no es menor entre el medio y el fin; algunos de los que la formulan, quizá no han reflexionado bastante sobre ello. Por nuestra parte no confundimos un simple medio con una causa en el verdadero sentido del término,[105] y no vemos la realización metafísica como efecto de cualquier cosa que fuere, porque no es la producción de algo que no existe aún, sino la toma de conciencia de lo que es, de una manera permanente e inmutable, fuera de toda sucesión, temporal u otra, pues todos los estados del ser, vistos en un principio, están en perfecta simultaneidad en el eterno presente.

No vemos, pues, dificultad alguna en reconocer que no hay medida común entre la realización metafísica y los medios que conducen a ella o, si se prefiere, la preparan. A eso se debe, por lo demás, que ninguno de esos medios es estrictamente necesario, de una necesidad absoluta; o por lo menos no hay sino una sola preparación verdaderamente indispensable, y es el conocimiento teórico. Este, por otra parte, no sería capaz de ir muy lejos sin un medio que debemos considerar así como el que desempeñará el papel más importante y constante: ese medio es la concentración; y es esta algo absolutamente extraño, y aun contrario, a los hábitos mentales de Occidente moderno, donde todo no tiende sino a la dispersión y al incesante cambio.

* * *

Esta observación lleva naturalmente a rectificar algunas interpretaciones erróneas que corren acerca del término *Yoga*. En efecto, ¿no se ha pretendido a veces que lo que los

[105] Guénon utiliza la noción de causa en sentido tradicional (oriental y occidental), por el cual la causa *contiene* real o virtualmente su efecto.

hindúes designan con esa palabra es el desarrollo de ciertos poderes del ser humano? (…) En realidad, el término "Yoga" es lo que hemos traducido lo más literalmente posible, por "unión"; lo que designa propiamente es, pues, el objetivo supremo de la realización metafísica. (…)

Hablando de lo que es primitivamente el "Yoga", y al decir que este término ha designado siempre esencialmente la misma cosa, puede pensarse en plantear una cuestión de la cual nada hemos dicho hasta ahora: esas doctrinas metafísicas tradicionales a las cuales tomamos todos los datos que exponemos, ¿qué origen tienen? La respuesta es muy simple aunque corra el riesgo de suscitar la protesta de aquellos que quisieran encararlo todo desde el punto de vista histórico: es que no tienen origen; queremos decir con esto que no hay para ellas origen humano, susceptible de ser determinado en el tiempo. En otros términos, el origen de la tradición, si acaso esa palabra "origen" tenga aún alguna razón de ser en este caso, es "no-humano", como la metafísica misma. (…) La verdad metafísica es eterna; por eso mismo siempre ha habido seres que han podido conocerla real y totalmente. Lo que puede cambiar no son sino formas exteriores, medios contingentes; y este cambio mismo no tiene nada de lo que los modernos llaman "evolución": no es sino una mera adaptación a tales o cuales circunstancias particulares, a las condiciones especiales de una raza o de una época determinada.

* * *

Para nosotros, la gran diferencia entre Oriente y Occidente (y se trata aquí exclusivamente del Occidente moderno), la única verdaderamente esencial porque todas las demás derivan de ella, es esta: por una parte, conservación de la tradición con todo lo que ella implica; por la otra, olvido y pérdida de esa misma tradición; por un lado, mantención del conocimiento metafísico; por el otro, ignorancia completa de todo lo que a ese dominio se refiere.

* * *

La superioridad material del Occidente moderno es innegable; nadie tampoco se la niega, pero nadie tampoco se la envidia, Hay que ir más lejos: por ese desarrollo material excesivo, el Occidente corre el riesgo de perecer por él tarde o temprano si no se recupera a tiempo, y si no llega a encarar seriamente el "retorno a los orígenes", según una expresión en uso en ciertas escuelas de esoterismo islámico. Desde diversas direcciones se habla hoy de "defensa del Occidente", pero desgraciadamente no parece comprenderse que el Occidente necesita ser defendido sobre todo contra sí mismo, que de sus propias tendencias actuales provienen los principales y más temibles de todos los peligros que realmente lo amenazan. Bueno sería meditar sobre esto un poco profundamente, y nunca se insistirá lo bastante en invitar a ello a todos los que aún son capaces de reflexión. (…)"

3. La mística occidental y la realización metafísica oriental

Yo no sabría cómo resolver esta relación entre la mística de Occidente y la realización metafísica oriental; tampoco me puedo adherir razonablemente a las propuestas que se han elaborado (me refiero a las que yo conozco).

Fundamentalmente quiero referirme a tres posiciones. Una, la que representan Fatone, Coomaraswamy y algunos otros: sostienen que ambas experiencias son lo mismo, solo que realizadas desde perspectivas o modelos culturales diferentes. La segunda, la mirada restringidamente cristiana que sostiene que el místico cristiano tiene una experiencia sobrenatural negada al místico de otras religiones, que solo pueden llegar hasta el límite supremo del ser pero que no a la trascendencia. Y finalmente la posición de la antípoda, la de los proorientales extremos: la mística es una forma secundaria e inferior a la que alcanzan los que realizan la iluminación búdica o hindú.

4. Lo suprapersonal y lo devocional como vías de acceso a lo Absoluto

En el siglo IX, Sánkara, en su interpretación de los *Vedanta* sostiene que la realización metafísica es fundamentalmente conocimiento; y, coincidiendo también con lo expresado en las *Upánishads*, concibe al Absoluto como una fuerza que está más allá de lo personal, o al decir de algunos, es suprapersonal o impersonal.

En el siglo XI, Ramânuja reinterpreta los *Vedanta* y, sin negar el aspecto del conocimiento resaltado por Sánkara, destaca el sentido claramente devocional del texto. Resulta entonces, que en la visión de Ramânuja la devoción es una vía de identificación con el Absoluto más íntima que el puro conocimiento metafísico.

Esto nos pone frente al hecho de que el *Vedanta*, esto es, la propia doctrina metafísica, admite por lo menos dos perspectivas interpretativas. Aceptando todos que la doctrina metafísica es centralmente identificación con el Absoluto, divergen dos modos según se conciba ese modo de identificación: en un caso es no personal y entonces la experiencia metafísica puede describirse como la identificación sujeto-objeto, un puro conocer; en el otro, ese Absoluto es esencialmente personal y tiene que ser encarado como una unión íntima de una persona con otra, y por eso es devocional.

Ahora se plantea lo siguiente. Desde el punto de vista del sujeto fenoménico, la única posibilidad de comunicación ascendente es de persona a persona, porque de lo contrario no hay comunicación posible. Esto implica que el Absoluto, por lo menos en algún nivel de ese proceso que lleva a la identificación, o sea el proceso de reintegración, tiene que ser encarado como personal, por lo menos de modo provisional y metodológico. No obstante, los hechos muestran que incluso Sánkara, que es quizá el más abstracto y gnoseológico de los metafísicos, practica ritos de adoración a Siva [shíva] considerándolo Isvara [íshvara], "el Señor", es decir, el Absoluto visto como persona, y le dedica himnos de alabanza profundamente devocional. Esto es una muestra de que Sánkara mismo no tiene ningún otro modo de lograr el acceso a lo Absoluto no personal sino a través de esa forma personalizada del Señor, que él realiza por medio de Siva, porque pertenecía a una escuela, digamos religiosa, que tenía a este dios como su representante.

En esto de que no se puede acceder a Aquel sino a través de algo concebido como personal existe una confluencia con otras creencias religiosas. Tanto en el Extremo Oriente como en la India, y en todas partes, las instancias personales entre el Absoluto y el ser relativo pululan; los orientalistas, por ejemplo, los llaman cultos populares. Incluso, fuera de estas divinidades menores a las cuales recurre naturalmente el miembro de una tradición para tener un tipo de acceso a la realidad trascendente, en el Extremo Oriente (primero en China y después en

Japón, dentro del budismo se desarrolla una forma llamada *amidismo*, centrada en el Buddha bajo la forma del bodhisattva *Amitâbha*, ("la luz infinita"). Se trata de una forma de cultos enteramente devocionales, ya no dirigidos a dioses menores o cosas por el estilo, sino que son personificaciones de lo Absoluto, de la budeidad en este caso, en el sentido en que los budistas lo toman como deidad máxima.

Un par de aclaraciones ayudaría a la comprensión de lo dicho. En cuanto al *bodhisattva*, se trata de una representación personal del Absoluto:

> "En sánscrito, [*bodhisattva* significa] "esencia de la Iluminación". En el budismo Mahayâna designa a un ser que, por el ejercicio sistemático de las virtudes perfectas, aspira a la budeidad, pero renuncia a entrar en el completo Nirvana hasta que los demás seres estén liberados. La cualidad determinante de su obrar es la compasión, apoyada por la sabiduría y el conocimiento supremo. (…) Solo a un ser concebido como persona se le pueden atribuir acciones y sentimientos, como "ejercitarse", "aspirar", renunciar", "sentir compasión" [106] …

En cuanto a *Amitâbha*:

> "*Ámita* en sánscrito; en japonés *Amidá*. Uno de los Budas más importantes y populares del Mahayâna, desconocido para el budismo primitivo. Es el señor del Paraíso Occidental", que ha de entenderse no como una localidad sino como un estado de conciencia. Amitâbha es el objeto central de veneración en la escuela de la Tierra Pura del budismo chino y japonés [amidismo]. Simboliza la misericordia y la sabiduría." [107]

Para comprenderlo desde nuestra cultura, no está mal comparar este tipo de cultos populares con los cultos santorales, pero con el amidismo no pasa lo mismo porque ya no se trata de un santo sino de una personificación inmediata de lo Absoluto; esto es, no son intermediarios, como son los santos, sino que ya son de nivel absoluto. De todos modos, los orientalistas siguen considerando al amidismo un culto popular.

Tampoco la mentalidad china puede escapar de esta implicancia personal. La intelectualidad tradicional china, que es lo más frío, lo más antidevocional que pueda concebirse, tiene un concepto absolutamente delimitado: la "Voluntad del Cielo". Hay dos formas de designar esa voluntad: un término que significa "motor" (en todos los sentidos posibles, como el de Aristóteles), que alude a esa secreta noción que rige el universo; el otro es una palabra que significa "plan", "designio", "pensamiento". Para la mentalidad china, este concepto es netamente metafísico, pero está implicando la persona, lo personal, hasta tal punto que en el mismo orden de referencia se habla del "Emperador Celeste", "Señor o Soberano Celeste", "Padre Celeste". Es decir, que aun en lo que podríamos llamar la metafísica China, donde lo devocional está absolutamente excluido, encontramos formas de personalización de lo Absoluto.

También en Guénon: habíamos visto que evita todo aquello que pueda tener una resonancia de tipo afectivo, pero cuando se hace musulmán, como buen sufí que era, practicaba asiduamente la contemplación extática en el *dikr* o "rememoración", que consiste en la repetición rítmica del nombre de Dios, y además adoptó como nombre islámico el de 'Abd al-Wâbid Yahyà, que en español es "Juan, el Servidor del único". Muere invocando a

---

[106] AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; Paidós, Barcelona, 1993, p. 40. [Traducción de J. Balderrama. N. del E.].
[107] Ib.; p. 8.

Allah y en su período europeo, cuando estaba tratando de devolverle al Catolicismo el sentido intelectual de sus símbolos, en una cantidad de artículos sostuvo la importancia al culto del Sagrado Corazón, que introdujo en el siglo XVI santa Margarita María Alacoque. Todas estas referencias también muestran en Guénon un aspecto devocional, personal, a pesar de su postura antiafectiva.

En síntesis. Todo esto nos muestra que hay una conexión muy coherente entre el modelo intelectual que hemos propuesto y el aspecto devocional, necesario para nosotros, porque el ser humano, que es un yo, no puede tener una comunicación efectiva sino con un tú. No hay salida: por mucho que se perciba lo Absoluto como suprapersonal, tenemos siempre esa necesidad de comunicación como si fuese personal.

XV
Iluminación, despertar o realización metafísica

1. Modelo, validación y despertar

Reiterando lo dicho un poco más arriba (XII, 1), ese modelo contiene su propio principio de validación que es, al mismo tiempo, su principio de invalidación. Es su *principio de validación* en la medida en que siendo un modelo para un cierto objeto o cierto fin, funciona como trampolín para que el individuo, apoyándose en él, vaya produciendo en sí mismo una serie de modificaciones de conciencia que lo lleven a una verificación final o, como diría Guénon, a un tipo de conocimiento metafísico en el cual el sujeto y el objeto sean idénticos. A esta identificación resultante de un conocimiento que trasciende el mundo fenoménico, se la suele llamar *iluminación, despertar o realización metafísica*.

También vimos que la validez o eficacia del modelo radica finalmente en el consenso (II, 2.3) entre los que han realizado dicha experiencia, es decir, su validez no se apoya en su estructura teorética sino en tanto sea un andamiaje eficaz para lograr propuesto.

El que ha realizado dicha experiencia y alcanzado ese estado de iluminación antes de su muerte física, el *liberado en vida* como se lo llama en la tradición hindú, está por supuesto más allá de la palabra humana; pero además, dicho con toda la salvedad del caso, como es él mismo quien ha logrado el despertar o realización, por su presencia misma genera en el mundo un cierto influjo espiritual. Esta cuestión, sumamente importante, se conoce de diversa manera en las tradiciones; los árabes, por ejemplo, hablan de la *bárakah* (influjo espiritual).

Precisamente porque está más allá de todo pensamiento discursivo y de toda palabra posible, este tipo de realización acaba por encerrarse en el silencio, porque no tiene otra salida ni necesita otra cosa. “La puerta de su casucha está cerrada y ni el más sabio le conoce”, dice un texto sinojaponés.

Pero si bien el ascenso acaba por encerrarse en el silencio, porque no necesita nada más, dicho silencio se rompe por misericordia. Sería como cuando, en un primer momento un individuo determinado, partiendo del mundo fenoménico y empleando los métodos de reintegración, alcanza el Absoluto a través de una serie de grados de reintegración sucesivos; y luego, en un segundo momento, se produce una “realización descendente”, ya sea por el influjo espiritual del “liberado en vida” o, más directamente, por un acto de enseñanza, en la medida en que el iluminado actúa como maestro para iluminar a otros. El arquetipo de esa realización descendente es el acto por el cual el Buddha, después de haber sido convencido por los dioses que debía dedicarse a predicar, emprende efectivamente dicha tarea.

Por oposición e independientemente de esta realización descendente del Buddha, el budismo tiene sus *pratyeka-buddha*, “los buddhas que son cada uno para sí”: son aquellos que han alcanzado la realización metafísica, pero no predican, ni tampoco son objetos de adoración, porque ni siquiera son conocidos como tales, porque cumplen con esa condición de absoluto silencio y reserva, y ni el más sabio los conoce. Esto no impide que se irradie su influjo espiritual, solo que no es advertido porque no se los conoce. Un budista mahâyâna diría, sin embargo, que estos no realizan de modo completo la función del Buddha, porque una de sus funciones fundamentales es la misericordia de la predicación. Se trataría de una realización imperfecta de la doctrina. Destaco que como Guénon no se ocupa del budismo, este aspecto lo omite enteramente.

2. El maestro y los grados de iluminación

Puesto que dentro de lo que llamamos la Iluminación pueden encontrarse distintos niveles, el maestro, el *gurú* como dicen los hindúes, puede no ser un iluminado perfecto sino encontrarse en cualquier punto de dicha escala; inclusive sin haber pasado más allá del nivel fenoménico puede ser un maestro para aquellos que se encuentran en ese grado. Y, a la inversa, como insiste Guénon, un Iluminado perfecto puede no estar en condiciones de ser un buen maestro, en tanto la capacidad para impartir ese tipo de instrucción está en función de condiciones personales que no necesariamente todo iluminado tiene.

3. La iluminación espontánea

También se han dado procesos espontáneos de iluminación, sin la intervención de un maestro y que se han producido de golpe, sin pasos previos ni preparación. Así, Râmana Maharsi (*râmana*, es el nombre de pila; *maharsi* significa "el gran vidente", "el gran sabio"), uno de los grandes ascetas de la India moderna, que vivió entre 1879 y 1950, alcanzó la profunda experiencia del Sí-mismo (Atman) a los 17 años, en forma espontánea sin ayuda de un gurú o maestro; pero este tipo de manifestación ha sido excepcional y la exigencia de una disciplina bajo la guía de un maestro resulta una condición indispensable.

4. Grados y manifestaciones del Absoluto

4.1. Grados

En principio, el asunto está en que de esa Trascendencia (lo Absoluto), de la cual no puede decirse nada, las doctrinas orientales suelen decir mucho. Las doctrinas orientales incluyen algo así como determinaciones sucesivas de lo Absoluto, como si lo Absoluto tuviera diversos grados de aproximación al mundo fenoménico, pero sin llegar a tocarlo. Estas formas sucesivas de determinación, que son ficticias pues todo está visto desde la perspectiva humana, son las formas en que la mente puede captar esa realidad trascendente: en las tradiciones orientales, particularmente la india, hay un juego de dobles terminologías porque a cada una de las determinaciones corresponde un término distinto, aunque todo es la misma cosa pero nombrada de un modo diferente. Esto conviene tenerlo en cuenta: es como si la Trascendencia fuera asumiendo formas de identidades o hipóstasis que, siendo trascendentes al mundo fenoménico, representan determinaciones dentro de la Trascendencia misma.

4.2. Manifestaciones

Veamos, por ejemplo, el caso de la tradición hindú. Una característica del pensamiento de la India, como señalamos poco más arriba, es dar al mismo objeto una enorme cantidad de nombres según la perspectiva desde la que se lo vea. Por ejemplo, *Brahman, Atman y Prajapati* esencialmente apuntan a lo mismo: el eterno e inmutable Absoluto, un estado de trascendencia pura, inaccesible al pensamiento y al lenguaje; idea que no tiene equivalente en las religiones que tienen un Dios personal.

Para que se entienda: el Brahman es el eterno e inmutable Absoluto, inaccesible al pensamiento conceptual y al propio lenguaje (Ramakrishna dijo al respecto: "Ninguna lengua mancilló al Brahman"). El Atman es el "uno mismo", el "Sí-mismo", el verdadero Sí-mismo del ser humano: el "alma". Prajâpati es el "Señor de los seres creados", el "Señor de las progenies". Sintetizando, los tres son una misma cosa: Brahman es dicha entidad considerada

desde la perspectiva de lo Absoluto trascendente; Brahman es ese mismo Absoluto visto como inmanente, esto es, el Absoluto que está en lo "íntimo" de todo lo creado. Y Prajâpati es el propio Brahman en tanto demiurgo, "Señor creador/ordenador de las progenies" (el Señor de los cristianos, dirían los hinduistas).

Ahora, si se acepta que *Brahman* habita en el "corazón" del ser humano, el *Atman,* el "Sí-mismo" de la persona, el "alma", ¿tiene algún tipo de realidad independiente o solo es una entidad idéntica al *Brahman* mismo? He aquí dos maneras, por ejemplo, de ver las "manifestaciones del Absoluto": un juego contrapuesto de comentarios, el de Sankara y el de Ramánuja. Sankara, el más metafísico, acepta la unidad más total y absoluta del *Brahman* con el *Atman*, en el sentido de que este último no tiene ninguna realidad en sí que se pueda considerar separada del *Brahman*. En cambio, Ramánuja, desde una mirada más devocional que metafísica, considera la existencia de una realidad "relativa" del *Atman*; relativa en el sentido de que no se puede negar que *Brahman* es igual a *Atman*, porque es un axioma de las *Upánishad*, pero dentro de los límites de ese relativismo se puede decir que *Atman* tiene, por lo menos, un tipo de realidad aparentemente separada. Por eso decimos que el de Ramánuja es un punto de vista más devocional, porque así vista la cosa se facilita comprender que existe una relación entre el *Atman*, como *el Sí-mismo* de las personas (lo que se parece más a la noción cristiana del alma) y el *Brahman* como *Absoluto*; mientras que en el caso de Sankara la identidad es total y por lo tanto no se puede establecer ningún tipo de relación entre ambas entidades.

Ahora bien: no ha de pensarse que el Atman (el "Sí-mismo") solo se da en el dominio de la existencia humana, sino que también se manifiesta en la existencia total, con su infinitud de mundos o estados. El Âtman, idéntico al Brahman o Absoluto, juega a soñar desplegándose en grados, que llamamos mundos o estados del ser. El mundo humano es uno de esos niveles, estados o grados, que para nosotros en tanto que humanos es de nuestro mayor interés, ya que del estado humano parte la vía de reintegración. Precisamente, la reintegración (iluminación o despertar) consiste en el recorrido inverso de esos grados, recorrido que por ser inverso lo podríamos describir como un progresivo traslado o amplificación de la conciencia vígil a órdenes de realidad cada vez menos condicionados, hasta alcanzar eventualmente, mediante la Iluminación perfecta, el orden de lo incondicionado mismo, la Realidad última, el Brahman o Nirvâna.

En terminología hindú, Guénon llama a ese despliegue, tanto ascendente como descendente, la "manifestación del Âtman" que se da en todo el dominio de la "existencia universal": el "sueño del Âtman" no comprende solo al mundo humano, sino a la existencia de todo con su infinitud de "mundos", grados o estados (el humano, el animal, etc…)

Pero por las cualidades que lo definen, esas realidades finitas y condicionadas de ningún modo pueden abarcar también el contenido de la Trascendencia, ya que siendo ella lo infinito, también contiene en acto todos los estados posibles, pues de no ser así estaríamos ante una contradiccón limitante: si un X es posible, pero no está "en acto", el ser de ese X se encontraría "fuera" del Infinito, lo que resulta contradictorio, pues como lo dice nuestra escolástica: "Dios es acto puro, sin mezcla de potencia". Por lo dicho, todo lo que es posible, tiene que manifestarse en acto en algún grado o momento de la Existencia total.

Ahora bien, todas las posibilidades de manifestación no agotan el contenido de lo Infinito, pues este además debe contener las posibilidades de no-manifestación, posibilidades que constituyen algo así como la intimidad de la Trascendencia, a la que los neoplatónicos llamaban *silencio* y *abismo*. Por ejemplo, el Ser en sí, esto es, el principio divino, es no-manifestado, justamente por ser el principio o causa de toda manifestación. Si al Ser en sí lo

llamamos Unidad o el Uno (como en Plotino), Dios (como en las tradiciones abrahámicas), Isvara (como en el hinduismo) o el Señor del Cielo (como en la tradición china), entonces ¿cómo llamar al segundo aspecto, o sea, la intimidad de la Trascendencia que contiene las posibilidades de no-manifestación? Guénon lo llamó *Cero metafísico*; Meister Eckhart, *deidad* (*Gottheit*); la teología negativa, el *Dios escondido.*

Entonces, el Ser en sí o Dios como principio o causa de todos los entes, en tanto que es no-manifestable pertenece a ese Cero metafísico; de modo que, dentro de la Trascendencia, la relación entre el Cero metafísico (lo no-manifestado) y el Uno metafísico (lo manifestado) no existe una partición binaria sino una inclusión: el Uno está incluido en el Cero. En última instancia, esto es lo importante: la Trascendencia o Realidad última o Brahman o Posibilidad universal es no-dualidad como se dice en el *Vedanta*, y la distinción entre el Cero y el Uno es una mera distinción de la razón. De ahí que lo usual es aplicar el término *Dios* a la totalidad de la Trascendencia sin establecer distinción alguna entre Cero y Uno, a menos que haya razones expositivas que lo justifiquen.

Pensado al modo de los arquetipos platónicos, los inteligibles contienen sus posibilidades de manifestación, en tanto que estas posibilidades son de hecho las ideas platónicas o arquetipos, que al manifestarse en acto constituyen los grados de la existencia universal o estados del ser o mundos.

Una metáfora cercana a lo que venimos diciendo, la encontramos en casi todas las tradiciones: la idea de Dios como Sol. La imagen de este terceto de Dante (*Par*. I, 1-3) se ajusta plenamente:

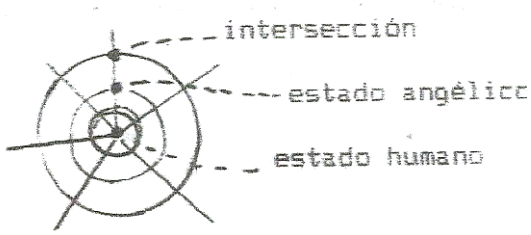
> La gloria de Colui que tutto move
> per l'universo penetra, e risplende
> in una parte piú e meno altrove.

La irradiación de este Sol metafísico se expande como la de un foco de intensidad lumínica mayor (que equivale a decir de mayor "realidad" o "plenitud del ser"); cuanto más cerca de la fuente esté el "ser" iluminado, mayor será la "plenitud de ese ser". En el divino Sol, todos los seres están contenidos, como inteligibles o arquetípicos, en lo que podríamos llamar una "unidad múltiple": si concebimos la Inteligencia divina como un objeto que se refleja en múltiples espejos situados en posiciones distintas, cada una de estas imágenes, que "contiene" a su modo la totalidad del objeto, es un inteligible. Dice Plotino (VI, 7. 1. 43-45):

> "En cada uno de los inteligibles está todo lo que contiene el mundo".

Figuremos en torno de este Sol una serie de circunferencias concéntricas, matemáticamene infinitas, y digamos que estas circunferencias corresponden a los grados del ser o "mundos". Al mismo tiempo, imaginemos que cada uno de sus rayos corresponde a un ser, que está contenido como un inteligible en la Inteligencia divina. Surgiría entonces una figura bidimensional como la siguiente, en la que se muestra cómo cada ser (rayo solar o radio) en su curso lineal intersecta cada una de las circunferencias (grados o estados o "mundos"); la resultante es que cada intersección de un rayo con una de las circunferencias constituye un estado de ese ser en cada mundo que "atraviesa".[108]

[108] Las figuras que siguen son copia de las originales entregadas en clase por el profesor. Hemos preferido mantenerlas así antes que reproducirlas por medios tecnológicos más modernos y precisos. Su imperfección se compensa con la calidez del encuentro personal. [N. del E.]

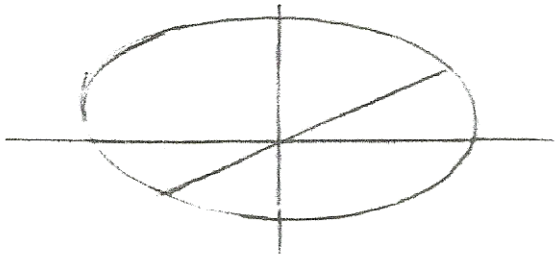


Tratándose de la circunferencia correspondiente al estado humano, en esa intersección ese ser asume la forma humana; es decir, el sueño del Âtman produce allí un "yo cartesiano". Entonces, un ser humano (cada "yo") es un momento de un ser total, momento que se corresponde con otros indefinidamente múltiples "momentos" en cada uno de los indefinidamente múltiples "mundos". Así el modelo puede dar precisión a la idea del "ángel guardián" de cada uno y también del "demonio tentador" que es como decir que en todo momento existe un más lejos y un más cerca del sol.

(Como una digresión ilustrativa: en palabras de *Fausto*: "Dos almas hay de vida en mi pecho"; que prevalezca una u otra "alma" depende de la voluntad humana: tanto Confucio como las doctrinas occidentales, por ejemplo san Agustín, señalan que el hombre libre es el que sigue la voluntad del Cielo, el que acompaña y se hace uno con dicha voluntad. En san Agustín, precisamente, libre albedrío no es "libertad" sino capacidad para obedecer al Ángel o al demonio, doctrina común al Islam y a otras; en el budismo, por ejemplo, la negación de la responsabilidad del ser humano es una herejía condenada expresamente por el Buddha: en ninguna tradición se niega la capacidad de decisión del ser humano, porque en última instancia su voluntad es un reflejo de la voluntad suprema.)

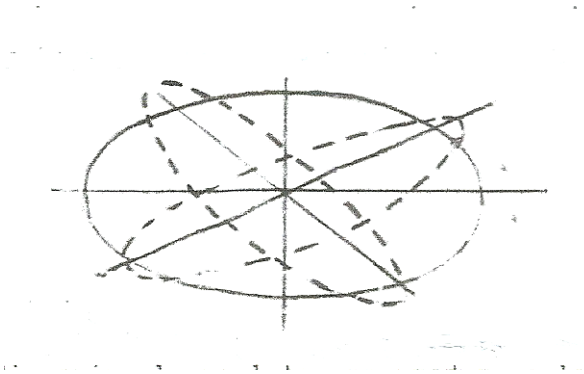
Así como los puntos del radio son matemáticamente infinitos y se dan en una continuidad, también ocurre lo mismo con los "mundos", lo que convierte la imagen bidimensional de la figura anterior en un "disco" tridimensional denso, donde cada mundo o estado entra en contacto con el anterior y el siguiente. Entonces, desde el Sol central la irradiación se produce, metafóricamente hablando, en las tres dimensiones del espacio.

Si elegimos un rayo (o radio), correspondiente a un ser, y le asignamos una posición vertical, esta vertical intersecta al disco determinando un diámetro horizontal y se produce la figura de una cruz.



Pero con esto hemos pasado a una representación tridimensional, pues el disco contiene igualmente un diámetro, siempre horizontal respecto al rayo solar pero vertical respecto al otro diámetro; se trata, en consecuencia, de una cruz tridimensional. Entonces, partiendo de ese punto central de intersección entre el rayo y el disco podemos considerar otro rayo

oblicuo respecto del anterior, lo que produce otra cruz tridimensional diferentemente orientada:

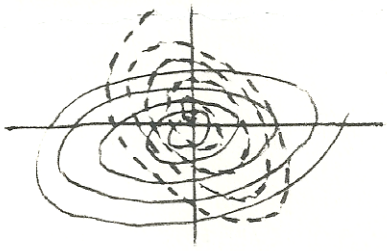


Además, como las posiciones de la oblicuidad son matemáticamente infinitas, esta proyección tridimensional completa nos conduce a la difundida imagen (que se ve en Plotino y en tantos otros) de la esfera cósmica infinita rotando en torno a un centro inmóvil, tomado como punto de referencia. Si tenemos en cuenta que estamos en algo así como una imagen del infinito, ese punto de referencia no tiene "localización propia" sino en relación con el punto de vista del observador. Como decía Pascal, es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia extrema en ninguna. Tal imagen da pleno sentido a un verso del *Cántico del conocimiento*, de Milosz, aunque él no pensara precisamente en esta imagen:

> "La Verdad es aquello respecto de lo cual lo Ilimitado se sitúa".

Esto es: *para que haya verdad tiene que haber un punto de referencia central a partir del cual se desarrolla todo el esquema conceptual que se piensa.*

En el interior de la esfera, entre las diversas posiciones de los discos no hay ninguna discontinuidad, lo que viene a decir que hay un punto de paso de un círculo a otro, sea de un círculo a su concéntrico, sea de un círculo a otro. Esto vendría a darnos la imagen de cada disco como de una espiral que, partiendo del centro inmóvil, se desarrolla indefinidamente; con lo que la esfera total se transforma en un esferoide espiralado en todas las direcciones.



Recordemos que todo lo manifestado, por una parte se origina en el punto central (el Ser-en-sí, el Uno, etc.) en un movimiento continuo de "expansión" excéntrica; y por la otra, tiende a retornar a ese centro por "reintegración", o sea, en un movimiento de "concentración". Esto genera, en suma, la imagen de un *vórtice* abismal cuyo principio y fin es el centro inmóvil. La intuición hegeliana del vertiginoso éxtasis báquico identificado con

la quietud absoluta aparece aquí potenciada hasta un extremo que deja muy atrás todo cuanto Hegel pudo concebir. (III, 2).

Todavía podemos avanzar a un último paso (último para nuestros fines explicativos): el movimiento expansivo que origina el vórtice es comparable a un corazón en movimiento de diástole, y el opuesto, concentrativo o contractivo, de sístole. Este movimiento concentrativo o contractivo corresponde a inmensos períodos "transtemporales" o ciclos cósmicos máximos, en que toda la manifestación es reabsorbida en el centro para ser nuevamente emanada, en el ciclo siguiente. Una imagen complementaria a la de la diástole-sístole, es la de la respiración, en que la manifestación es sucesivamente "espirada" en el momento expansivo o diastólico, e "inspirada" en el momento contractivo o sistólico.

5. El modelo del vórtice

Con lo que antecede, hemos tratado de condensar lo que expone Guénon en *El simbolismo de la cruz* y en *Los estados múltiples del ser*. Para estos desarrollos, en particular para el modelo del "vórtice", Guénon se funda básicamente en los trabajos de Matgioi, el conde de Pouvourville, que recibió instrucción de maestros taoístas de Indochina: Guénon conoció personalmente a Matgioi, que escribió, entre otros, dos libros[109]: *La vía racional* y *La vía metafísica*, a los que Guénon tuvo acceso.

Personalmente, no conozco ningún texto tradicional, taoísta o no taoísta, que exponga el modelo del vórtice. Entonces, ¿qué bases hay para aceptar que se trate de un modelo que corresponda auténticamente a la Tradición? Desde mi punto de vista, hay por lo menos cuatro razones:

1. Pouvourville era una personalidad bastante pobre como para que se le pueda atribuir la paternidad de semejante concepción.

2. Guénon mismo ha indicado más tarde, aunque sin dar precisiones, como solía hacer, que había recibido información de fuentes taoístas directas.

3. El ápice mismo del birrete de los mandarines de China es, precisamente, una intrincada figura, al parecer hecha por un esqueleto de alambre forrado en tela, que parece la representación más apropiada posible, en tal material y en dimensión tan reducida, del "vórtice cósmico", que es justamente una imagen del Tao, según Matgioi y también Guénon.

4. El modelo encaja netamente con los modelos tradicionales procedentes del hinduismo y del budismo, este último desconocido por Guénon, es decir, que se puede pasar perfectamente de los otros modelos del Âtman y demás a estos modelos: así esos ciclos "máximos" del Tao se corresponden exactamente con los *mahâprálaya*[110] o "grandes ciclos" hindúes, los cuales se reflejan analógicamente en ciclos internos a la manifestación y, dentro del mundo humano, a los ciclos detallados que constituyen el despliegue de la tradición en general.

Estas cuatro razones parecen suficientes como para considerar que este modelo es tradicional y hasta puede esgrimirse una quinta razón y es que como los grupos taoístas son muy cerrados (incluso es casi imposible localizarlos) no es nada extraño que no lo hayan

[109] Referencia de las ediciones franceses: *La voie rationelle*, Editions Traditionnelles, París 1984; *La voie métaphysique*; Independently Published, 2018. (Matgioi, 1861-1939, fue un orientalista, místico, poeta y traductor francés.)

[110] Del sánscrito. "Gran disolución": total disolución [*prálaya*] del universo al final de un *palpa* [ciclo cósmico], cuando los siete *loka* [mundos] y todos sus moradores, incluido santos, dioses y el propio Brahma desaparecen. (AA. VV., *op. cit.*, p.216).

expuesto de ningún modo; además, como buenos chinos, no tienen tendencia a elaborar tratados de metafísica, sino que tienen un sentido muy práctico de las cosas.

Al respecto, hay un texto breve que recoge Kostas Axelos en *Cuentos filo-sóficos*:[111]

El ser (y la esencia de lo que es).

> "Un sabio chino se pasea con su alumno. Cruzan un puente. ¿Cuál es el ser (o la esencia) del puente?, pregunta el aprendiz de filósofo. Su maestro lo mira, y con un solo gesto lo arroja al río".

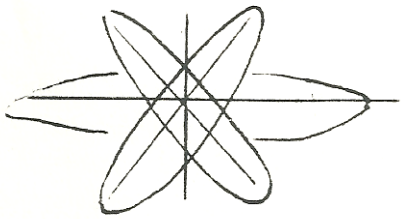
Este texto, que bien podría ser zen, es una muestra de esa aversión de la cultura china tradicional a la metafísica. Cuando digo que no les interesa la metafísica, no me estoy refiriendo a los chinos en general sino particularmente a los taoístas. Existen escuelas chinas de filosofía, pero que no pertenecen a la Tradición sino que por lo general son budistas, que son más especulativos.

En razón de la "densidad" de la esfera cósmica integrada por la infinidad de "mundos" o "estados del ser", las doctrinas tradicionales seleccionan, por así decirlo, determinados grados o estados según la perspectiva que convenga. Una de las más difundidas es la representación en forma de tres estados o grados: el humano o terrestre en el medio, por encima de él el celeste y por debajo el infernal. La *Commedia*, por ejemplo, viene a ser un desarrollo completo de este esquema. Otro ejemplo es la representación en cuatro estados: el mundo celeste o espiritual; el mundo intermediario o sutil, que comprende no solo lo humano sino lo psíquico-cósmico; el mundo corpóreo o terrestre; y el mundo infernal.

Finalmente, un punto importante retomando la imagen del rayo solar o celeste que intersecta a un círculo o "mundo". Ese punto de intersección es la imagen directa del Sol central (o sea, Dios) en el plano de ese "mundo" específico y, al propio tiempo, en punto central de dicho mundo. El ser situado en ese punto central, corresponde a la condición humana, es decir, al hombre. Por eso el hombre es "imagen" de Dios, en tanto que es el reflejo de ese rayo en el punto central de su universo, a diferencia de los seres más periféricos, como el animal, la planta o el mineral. De ahí que en el *Timeo* Platón diga que los animales "descienden" del hombre.

Por otra parte, el modelo incluye como tema fundamental la analogía entre el microcosmos (hombre) y el macrocosmos (universo). Pero el macrocosmos es la manifestación total originada en el Ser-en-sí, Acto puro o Dios; es decir, refleja a Dios como totalidad. Entonces, hay una analogía entre el hombre y Dios; así como la centralidad establece la "imagen", esta analogía establece la "semejanza": "el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios".

[111] Axelos, K.; *Cuentos filo-sóficos* (onto-teo-mito-gnoseo-psico-socio-tecno-escato-lógicos). En Jakobson, Barthes y otros; *El lenguaje y los problemas del conocimiento*; Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1971, p.137.



En esta analogía se fundamentan los métodos de reintegración, puesto que el practicante, no solo en las tradiciones orientales sino también en las de Occidente (por ejemplo, en la alquimia o en la mística) reproduce desde sí, en sentido inverso, el proceso de formación del cosmos. La centralidad, por otra parte, es lo que permite el proceso de reintegración: para subir por un rayo hay que estar en el punto en que se produce la intersección del rayo con el plano en que uno se encuentra; dicho de modo conclusivo, solo es posible la reintegración a partir de la posición central, o sea, desde el estado humano. Por eso, el Âtman está "presente pero no actuante" en la ciudad del Brahman (*Brahmapura*), localizada en el centro del corazón o como decía Dante: "nella segreta càmera del cuore". Las palabras de Cristo, "el reino de los Cielos está en vosotros" (donde ese "en", en griego tiene el valor de un locativo singular, "dentro de", o de un colectivo, "entre"), son interpretables en esta dirección. Y específicamente, el canon pali pone en boca del Buddha estas palabras:

> "En este cuerpo de ocho palmos están contenidos todos los mundos, la génesis de los mundos, la disolución de los mundos y la vía que conduce a la disolución de los mundos".

Desde el punto de los métodos de reintegración, esto equivale a decir que la conciencia, como reflejo luminoso directo de la luz intelectual de la Trascendencia, contiene virtualmente su propia expansión indefinida a la totalidad de lo real, inclusive la realidad última. Así, "aquí y ahora" en la solidez de la experiencia inmediata, está todo virtualmente contenido. Como dice Milosz en el *Cántico del conocimiento*:

> "en este lodo, donde todo está ya contenido con evidencia
> tan terrible y por necesidad tan santa."

Pero no hay que pasar por alto la distancia que media entre la presencia virtual y la presencia actual, una distancia de hecho infinita que hace que los métodos de reintegración sean un salto al vacío. Y a esto se ajusta en concordancia la alegoría platónica de la caverna: todo está ahí a mano, delante y detrás; pero para verlo primero hay que romper la cadena que inmoviliza y después soportar la luz enceguecedora, una experiencia a la que se resiste el sistema psicofísico con todas sus fuerzas, atrincherándose en el baluarte del "yo", ese yo cartesiano que es la fuerza contraria a la reintegración posible.

Tenemos que insistir en que todo esto está como trasfondo en todo lo que Guénon ha escrito: él mismo lo expone aunque, en cierto modo, disperso. Por eso, el que toma una o varias de sus obras, si no ha leído su conjunto nuclear y captado su unidad, no comprenderá el alcance real de lo que ha leído. Las exposiciones corrientes, al omitir ese fundamento o darle un alcance colateral o secundario, ofrecen una imagen distorsionada de su obra que la

hace aparecer como un “sistema propio”, o como una sarta de afirmaciones gratuitas, o como una mera crítica “impresionística” de la modernidad intelectual. Y no es así.

XVI
El neotradicionalismo

1. La denominación *neotradicionalismo*

El término *neotradicionalismo*, fue introducido por Jacques-Albert Cuttat, de orientación católica, en *La rencontre des religions*,[112] para referirse al movimiento guenoniano. Guénon realizó una reseña bastante negativa del libro de Cuttat, como era esperable de su parte. La denominación *neotradicionalismo* resultó bastante antipática y rechazada con irritación o desdén por los involucrados, entre otras cosas por dar la falsa impresión de encontrarnos frente a una "escuela", cosa que no existe. No obstante, la usaremos acá meramente como un rótulo para referirnos al objeto de nuestras consideraciones.

2. Saber de dominio y saber de salvación

Comencemos por este texto de Max Scheler:[113]

> "El 'saber por el saber' es tan vano y absurdo como 'el arte por el arte' de los estetas. En esta respuesta no hay de plausible más que un justo sentimiento: el de oponerse al pragmatismo filosófico, según el cual todo saber existe solo para la utilidad; aunque también hay, indudablemente, un saber que existe solo para el dominio práctico (no para la utilidad general ni para la utilidad del dominio), o, mejor dicho, hay un saber cuya selección de objetos y de caracteres objetivos tiene lugar solamente con miras a ese dominio. Debe de haber, en efecto, otro "fin" –quizá más valioso- del afán de saber. Hasta ahora solo hemos encontrado que el saber sirve a un devenir. Se plantea, pues, seguidamente el problema: ¿al devenir de qué; al devenir de quién; al devenir hacia dónde?
>
> Yo creo que hay tres fines supremos del devenir a los que el saber puede y debe servir. Primero, al devenir y pleno desenvolvimiento de la persona que "sabe". Este es el *saber culto*. Segundo, al devenir del mundo y al devenir extratemporal de su fundamento supremo, esencial y existencial; dos desenvolvimientos que solo en nuestro saber humano (y en todo saber posible) alcanzan su propia "determinación" evolutiva, o, por lo menos, llegan a algo sin lo cual no podría conseguir esa determinación evolutiva. Este saber, cuyo fin es la Divinidad, se llama *saber de salvación*. En tercer lugar, hay también el fin de dominar y transformar el mundo, para el logro de nuestros propósitos humanos; fin que el llamado pragmatismo tiene exclusivamente a la vista. Este es el saber de la "ciencia" positiva, el *saber de dominio* o *de resultados prácticos*."[114]

Detengámonos en la diferencia importante entre el *saber de dominio* y el *saber de salvación.* Guénon y el resto de los "neotradicionalistas" ponen gran parte del peso teorético en las doctrinas orientales, por lo que es falible que erróneamente se los asimile de algún modo a aquellos occidentales que, desengañados o insatisfechos, se desarraigan de Occidente para "orientalizarse". Aun cuando personalmente alguno de ellos se haya incorporado

[112] Cuttat, Jacques-Albert; *La rencontre des religions*; Aubier, París, 1958. Hay traducción española: *El encuentro de las religiones*, Edit. Fax, Madrid, 1960.

[113] Scheler, Max; *El saber y la cultura*¸ Siglo XX, Buenos Aires, 1975, págs. 75-76.

[114] Una observación del dicente: en tanto el saber culto, también nos permite manejar el mundo de los objetos culturales, entonces también es un saber de dominio. Sin embargo, si el saber culto es el que se integra a la cosmovisión del mundo, presenta al menos en eso una diferencia con el dominio al que aspira el saber erudito de la ciencia. Vale una observación entonces: es que en Max Scheler subyace una concepción típica del occidente moderno, la que considera que la cultura es una especie de cima del espíritu y que de algún modo puede conducir a la divinidad. Por eso que, en la medida en que el saber culto abarca cuestiones relacionadas con la espiritualidad, puede contribuir a un saber de salvación.

efectivamente a escuelas sapienciales del Oriente próximo o lejano, su obra es totalmente occidental. Un error en cierto modo opuesto es asimilarlos a alguna forma de "ocultismo", lo que es explicable por dos factores: *a.* su temática que incluye, como parte importante, asuntos que desde el siglo XVIII quedaron relegados al campo del ocultismo (en sentido amplio): *b*. su inubicabilidad dentro de los moldes clasificatorios occidentales: no son teólogos, ni historiadores , ni "orientalistas", ni científicos (en el sentido usual del término), ni tampoco filósofos por cuanto su metodología no es en absoluto la filosófica. En una palabra, no son ni orientalizantes ni ocultistas. Para verificarlo, basta confrontar con el material de textos que figuran en el apéndice al final del curso: *Materiales para la comparación de estilos discursivos y expositivos*, donde podremos ver el carácter occidental, en el sentido posmoderno del término, que tienen esos autores.

3. Estilo discursivo tradicional

Observando y confrontando dichos materiales, es fácil ver que entre las secciones I. A (textos orientales clásicos) y II (textos de la Antigüedad y del Medioevo escolástico latino) hay un considerable parentesco de estilo tanto discursivo como expositivo, que los separa del estilo discursivo y expositivo propio de la filosofía y de la ciencia modernas, es decir, del estilo que nos es familiar. Dichos textos tienen en común dos cosas, básicamente:

1. *la estructura dialogística*: explícita o implícitamente tienen un interlocutor al cual el expositor se esfuerza por convencer o dar la explicación de algo haciéndole enunciar o previéndole sus objeciones posibles. En los textos orientales aparece el interlocutor ("diría tal cosa", "si dice tal cosa"), y entre los occidentales los textos de Aristóteles son explicaciones en principio enunciadas para alguien, y en santo Tomás también son explicaciones dadas a alguien que está ahí presente, o por lo menos se supone que lo está;
2. consiguientemente *la trabazón de conceptos* y, a menudo hasta los términos mismos con que los conceptos se expresan, *dejan cierto margen de imprecisión*, de modo que el oyente (el interlocutor) tiene que reajustarlos en un esfuerzo a la vez intuitivo y reflexivo; o, dicho de otro modo, presentan un perfil vitalmente móvil, al modo de la naturaleza, en la que, salvo por ejemplo en la geometría de ciertos cristales, no hay diseños rígidos sino formas solo aproximadas a paradigmas geométricos.

En oposición a esto, la filosofía moderna, desde un poco después de Kant en adelante (no incluimos en esto a la posmoderna), y la ciencia moderna, en sus textos:

1': *no tienen estructura dialogística*, no cuentan con la intervención de un interlocutor, de modo que el discurso expositivo gravita sobre sí mismo, se cierra en sí como un monólogo en el que un intelecto desencarnado se habla para hacerse claras sus propias ideas (hay excepciones, como los textos del obispo Berkeley, que tienen forma de diálogo, pero son más bien formas marginales);

2': consiguientemente, *los conceptos y su trabazón deben tener en sí su propio ajuste*, es decir, ser totalmente precisos, recortándose con un perfil rígido como formas geométricas exactas; la exposición tiende a hacerse desvitalizada e innatural: una especie de cristal tallado, en el mejor de los casos, o, en el peor, una jerga escasamente humana, como lo ha señalado Feyerabend,[115] en el que "el cristal" deja de ser transparente.

[115] Feyerabend, Paul K.; *El tratado contra el método*; Tecnos, Madrid, 1981.

Llamaremos *estilo discursivo tradicional* al estilo del primer grupo (textos del estilo oriental clásico y el antiguo y medieval de Occidente). No obstante, dentro de este estilo tradicional se advierte una diferencia: el tradicional ya tiende a acercarse (o por lo menos preanuncia) al estilo filosófico-científico moderno. La sola lectura de los textos orientales clásicos, comparado con el texto antiguo de Aristóteles y con los medievales, nos hace sentir un sesgo de pensamiento que no es más extraño que el de Aristóteles, Santo Tomás o incluso el de Pedro Hispano, que es mucho menos preciso que el de los otros dos y más próximo al "Compendio de los tópicos" de Anambhatta.

Ese sesgo oriental permanece en los textos de la sección I. B (textos orientales modernos en lengua occidental), lo mismo que en la nota del editor chino Kou Pac-koh, del texto I.A.1, de Gông-sûn-Lông (s. IV-III a.C.). Dicha nota dice: "El texto *bó zhi fei ma hé ye* no es claro, y significa: '¿Por qué el blanco no sería caballo?' sería un sinsentido". Creo que nuestra percepción mental de occidentales nota en estas frases un sesgo extraño: para nosotros, si un texto no es claro es porque no sabemos bien qué significa, y entonces no diríamos a continuación que ese texto "significa" tal cosa determinada; ni, si aceptamos que el texto significa algo, es decir, si tiene un sentido, diríamos a continuación que es "un sinsentido". Por cierto que la nota se entiende, no es su contenido mismo lo que estamos considerando, sino el estilo de pensamiento y expresión con que está redactada, y que nos revela ese sesgo de pensamiento extraño en un oriental con formación occidental (es sacerdote católico y doctor por La Sorbona) y que domina el francés. Cosa análoga podríamos decir de los textos de la sección I. B, especialmente del fragmento de Taisén Deshimaru, que se expresa en inglés. Una observación más: los textos del estilo tradicional de algún modo implican la participación del lector, no una participación crítica, sí de comentarios. Los textos indios son un claro ejemplo: son como círculos concéntricos en que se hacen comentarios de comentarios de comentarios…

Sobre los ocultistas (sección III) poco hay que agregar a las notas añadidas a los propios textos. Aunque, como en el de "Pappus", que es una conferencia, se dirijan personalmente a los interlocutores, se expresan con la misma actitud monologuística de los textos científico-filosóficos modernos; con la diferencia de que carecen de la precisión en la conceptuación y la trabazón de conceptos, y crean una especie de atmósfera mental vaga, "algodonosa" (*woolly*, como aproximadamente se dice en inglés), que produce algo así como una "esfera de (seudo)misterio, más afín a la imaginación fantasiosa que a la operación de la mente reflexiva; la "imaginación viciosa" como diría Zolla. Tanto estos contenidos como este estilo hieren el "pudor intelectual" de una mente madura, no importa si occidental u oriental, produciendo lo que suele llamarse "vergüenza ajena", o lo que expresivamente denominaba Nietzsche, en un contexto distinto pero emparentado, "asco y rubor doloroso". En oposición tanto al estilo "tradicional" como al "ocultista", el de los "neotradicionalistas" se caracteriza por lo siguiente:

1. una erudición más o menos extensa, pero auténtica, que sigue las pautas occidentales en cuanto a precisión de datos e indicación de textos y fuentes;
2. su forma monologuística y de netos perfiles racionales, propia de la filosofía y la ciencia modernas. Por eso decimos que su obra es estrictamente occidental: los contenidos se oponen a la visión occidental moderna, pero esta oposición misma se plantea, por un lado, como una propuesta de cambio de *esa* visión occidental, por el otro, se configura en un cuño que es el de la racionalidad occidental moderna.

4. ¿Es legítimo hablar de una "doctrina" guenoniana?

Alguna vez, el propio Guénon dijo: "René Guénon no existe" y agregó que de no haber sido por una costumbre social hubiera escrito su obra anónimamente. En sus textos, nunca usó el "yo", siempre el distanciado "nosotros"; por otro lado, es muy difícil que un francés use el "yo" en una obra expositiva.

La raíz de esa vocación por el anonimato habría que buscarla por el lado de que él se presenta exponiendo una doctrina que no es suya, que es universal y que él ha recibido de otro, y lo único suyo es adecuarla a la expresión de los lectores de Occidente.

Por otro lado, siempre se negó expresamente a ser considerado un maestro, seguramente pensando en el modelo de un maestro de iniciación; se presenta como quien expone una doctrina no como quien guía, cosa que dice explícitamente.

En consecuencia, no existe una "doctrina guenoniana", por lo que carece de sentido decir que alguien es o no guenoniano, lo que nos deja en una especie de paradoja. La verdadera originalidad, para Guénon, es reiterar simplemente lo que siempre se supo, y en esto estamos cerca del pensamiento y de los textos medievales, cuyos autores prefieren escribir anónimamente o, al menos, no están movidos por la referencia autoral al "yo", precisamente porque están más cerca de un pensamiento tradicional.

Ahora bien, ¿con qué fundamento se puede aceptar esto que dice Guénon? En el texto *La metafísica oriental* (que figura en los *Materiales para la comparación de estilos discursivos y expositivos*, ver el "Apéndice de textos" al final del curso) dice que si hay una tradición que permanece viva y alguien está interesado en conocer esta tradición, lo que tiene que hacer es ir y preguntarle en qué consiste a quien la practica efectivamente, no a un expositor como él.

Pero, ¿esto es así? Alain Daniélou, hermano del cardenal, que se radicó en la India y se autodefine como hinduista (supongo que haciéndose adoptar por una familia hinduista, pues de lo contrario no sería posible), consultó con sankarianos vivientes acerca del carácter tradicional de la obra de Guénon, y dieron su total aprobación.

Marco Pallis, que maneja el tibetano como un nativo, tradujo la obra de Guénon y la difundió entre los tibetanos: los que la leyeron la sintieron tan propia que la adoptaron como un comentario *canónico* a sus textos, a pesar de que Guénon en su obra no se detiene en el tratamiento del lamaísmo.

Râmana Maharsi, el liberado en vida de la India, lo llamaba "el gran sufí". En resumen, lo que expone Guénon como una doctrina oriental ha sido aceptado por representantes autorizados de esa tradición que él invoca.

5. Evolución del pensamiento de Guénon

Dejando de lado a Matgioi[116], su primera fuente de información de la evolución del pensamiento de Guénon es hindú. Cómo la obtuvo y de quién no se sabe; sí que a partir de determinado momento, el conocimiento que expone sobre la filosofía hindú cuenta con el visto bueno de la escuela que él dice representar. Al propio tiempo, pocos años después de que se aleja de su fuente hindú, se incorpora al sufismo y luego al Islam, por lo que su conocimiento del hinduismo, del sufismo y del Islam es directo e inmediato. Esto viene a

[116] Véase nota 104.

darnos algún tipo de garantía acerca de que lo que expone Guénon es una forma legítima del pensamiento oriental.

Guénon, que murió en enero de 1951, es relativamente un contemporáneo nuestro[117], pero nunca habló con Evola ni con Coomaraswamy sino que solo se trataron epistolarmente. Con Schuon y Pallis se encontraron un par de veces. Es como si estuviéramos ante una extraña escuela en la que sus integrantes no se ponen en contacto directo con su "inspirador", cosa que se ha criticado bastante.

También hay que tener en cuenta que la formación de Guénon está a caballo entre fines del siglo XIX y principios del XX, plena época positivista, y estos años jóvenes de su formación son decisivos para todos, forman el núcleo mental de la personalidad, a pesar de todos los agregados que se incorporen posteriormente.

Su contexto histórico cambió mucho durante este período: la segunda revolución industrial ocurrió cuando él ya estaba formado. A los 18 años, el "provinciano" Guénon va a París, lo que fue para él un viaje decisivo. Según cuenta Chacornac[118], se le manifiesta allí una especie de doble inclinación: ciertas dotes literarias y al mismo tiempo un interés por los estudios matemáticos. Pero lo que buscaba Guénon era un saber de salvación, esto es, un saber que implicara la restitución a lo sapiencial, no el que le ofrecían los cursos de matemática, física o filosofía. En este aspecto es parte de la reacción antipositivista presente en diversos movimientos del ocultismo y en pleno momento de asentamiento de la burguesía y su mentalidad pragmática, tan particularmente arraigada en el utilitarismo inglés, aliado directo del empirismo británico. Época sofocante para las actividades de artistas y pensadores que, de los ideales románticos y libertarios del liberalismo burgués se topan ahora con que los burgueses llevados al poder crean una atmósfera tóxica para los propios ideales que habían cimentado ellos mismos en el origen de sus movimientos. De esa desubicación de los artistas, surgen los movimientos de fines del siglo XIX, los "ismos" que renuevan la poesía, el arte y demás.

Otro tanto ocurre con la filosofía: el cientificismo, o sea el pensamiento científico llevado y divulgado por los maestros de escuela, hizo de la ciencia un sustituto de lo filosófico y lo religioso. ¿Qué lugar quedaba entonces para la filosofía, las letras, el arte, lo religioso? Ninguno, porque en ese período la ciencia empírica, no las formales, es la que brinda la explicación ontológica del mundo.

Estas mentes sofocadas tenían una idea y un sentimiento difuso de que más allá de estas murallas del empirismo había otra cosa posible. Y aparecen los ocultistas: "debe haber algo más, vamos a ver dónde están las fuentes de salida para este ambiente que nos oprime". Situación que perdura: yo creo que, en esto, la situación es la misma desde el fin de la época romántica.

Sin embargo, creo que en el ser humano existe una aspiración natural a lo infinito, que en cada circunstancia de la historia se revela de algún modo, como puede. Me parece que el ocultismo es un movimiento de ese tipo, por lo general de gente bien intencionada, pero hay que tener cuidado, pues buenas intenciones no son siempre rectas intenciones, precisamente por esa falta de organicidad intelectual propia del ocultismo.

---

[117] Vale la pensa reiterar que este seminario se dictó en 1991, para entender mejor el alcance de la expresión "relativamente un contemporáneo nuestro".

[118] Jean Chacornac es el primer editor de la obra de Guénon y ha escrito un libro biográfico, *La vida simple de René Guénon*, del que se toman estas observaciones que siguen (hay traducción española: 1987, Editorial Obelisco y, más recientemente, 2009 Omnia Veritas Ltd.)

Pero dentro de este mundillo había gente brillante, así que Guénon se encontró y fue probando pacientemente los pequeños círculos teosofistas, gnosticistas… Y a través de algunos personajes europeos se le abrió el camino de Oriente. De uno de ellos, un pintor sueco que había viajado por África del Norte y que había llegado a ser iniciado sufí, fue aparentemente de quien recibió la iniciación.

Esa información procedente de la India y de las fuentes sufíes, y su formación matemática, que aunque no fuera brillante le dio un rigor de pensamiento, lo llevaron a proponerse blindar con severidad intelectual la maraña de esos círculos.

Redondeando: el pensamiento crítico de Guénon va más allá de su rechazo al positivismo. También se distancia de las concepciones moralizantes y sentimentales de lo religioso, en tanto que la sentimentalidad moralizante cierra los caminos de la intuición intelectual de lo religioso, de ahí que trate de evitar también lo devocional.

No ha sido menor la intensidad de su crítica a todas las formas de ocultismo, porque son deformaciones en el orden intelectual en tanto que desvían al que lo practica del pensamiento tradicional. En síntesis, Guénon encara las teorías tradicionales en contra de la corriente positivista, de los ocultismos y de la concepción sentimental de las religiones.

En relación con el catolicismo, partiendo de esta formación una de sus primeras tareas fue tratar de rescatar los aspectos intelectuales de la doctrina católica, tomando como referentes a representantes de una tradición auténtica. (Ningún hindú, por ejemplo, negaría al catolicismo o a la ortodoxia griega su carácter de religión auténtica). Por las fuentes que consultaba, se puede inferir que Guénon aceptaba el catolicismo o el judaísmo ortodoxo, no el judaísmo liberal nacido en el siglo XVIII. Al mismo tiempo, su contacto con la masonería, a la que le dedicó mucho tiempo de estudio, lo llevó a la convicción de que ella era la única institución que conservaba, por lo menos, una eficacia esotérica dentro de los medios occidentales.

Ahora bien, Guénon expone su teoría según un modelo, pero también podría exponerse siguiendo otro modelo diferente. Precisamente porque está a caballo entre los siglos XIX y XX, no tiene asimilada aún la noción de modelo, lo que se nota porque, como lo dice expresamente, lo que hace es exponer "*la* Verdad", y en esta postura está cerca de los positivistas. No obstante, cuando hace referencia a "*la* Verdad" como aquello en que "lo más importante es lo que no se puede decir", está enunciando algo implícito en la idea de modelo: la simulación producida mediante palabras. Dicho en otros términos, él implícitamente está exponiendo desde un modelo, solo que no está concientizado de ello.

Cuando la palabra no puede agotar la experiencia de la iluminación, se ve obligada a experimentar con la analogía; paralelamente un modelo puede considerarse una forma de la analogía. Es la analogía la forma en que se expresa el pensamiento oriental, aunque no exclusivamente, pues creo que esto vale también para el pensamiento tradicional, el medieval incluido.

6. Los orientalistas y Guénon

6.1. Guénon y la Verdad

Por practicidad, como dijimos, aceptamos el término *neotradicionalismo* para aludir al movimiento que se referencia en Guénon y que comparten otros tradicionalistas relacionados con él. Vale recalcar que se trata de un movimiento netamente occidental por su forma de pensamiento y de expresión, en cuanto a ese tipo de exigencia que tiene la mentalidad

científica y filosófica moderna, como por ejemplo la precisión de las referencias y la conceptualización rígida.

Además, es occidental por su intencionalidad: lo que se propone Guénon y los que lo siguen es una *rectificación* (en realidad ellos dicen *redvessement,* palabra de difícil traducción en español y que literalmente viene a significar "enderezamiento") de Occidente, para lo cual se profundiza en las fuentes de la sabiduría tradicional, básicamente la oriental, y restaurar desde allí los contenidos del Occidente tradicional.

Guénon se presenta como el transmisor de esa sabiduría, partiendo del postulado de que la sabiduría es una y la misma en todas partes, postulado al que los neotradicionalistas llaman *doctrina tradicional*, dentro de la cual él es el exponente de la doctrina metafísica en que se funda la Tradición. De esto se infiere que así como hay quien se define como kantiano, tomista, existencialista, etc. porque se considera seguidor de una doctrina de pensamiento, no tiene sentido declararse "guenoniano", porque es un absurdo considerar que alguien "sigue a" Guénon, en tanto que lo que se sigue es lo que él expone, que no le pertenece sino a él sino a la Tradición universal. El fin de su trabajo es "salvar a Occidente" y para ello se necesita contar con una elite intelectual adecuada.

Para Guénon, entonces, las personalidades no cuentan, ni aun la suya: lo único que cuenta es la *Verdad* (con mayúscula) que se expone. Esta Verdad encuentra eco, asentimiento o no en el oyente según sus condiciones internas, la aptitud del oyente, y externas, las circunstancias que favorecen o no esa aceptación.

En las tradiciones abrahámicas, tanto en la judía como la cristiana y la islámica, la Verdad es algo así como el objeto ingente de la inteligencia; en la medida en que el recto ejercicio de la inteligencia no está obstaculizado, ella responde intuitivamente a esa especie de eco exterior, de esa sabiduría latente.

6.2. Los orientalistas y Guénon

El vínculo entre Guénon y los orientalistas no ha sido el mejor y entre los motivos podemos destacar dos. El primero es una especie de amor propio. Guénon ha sido muy poco amable con ellos, incluso ha dicho cosas hirientes, como que hay personas que pueden hacer diccionarios y gramáticas, pero que no saben interpretar textos. El segundo es porque los orientalistas nacidos a fines del siglo XIX y que desarrollaron sus trabajos en la primera miad del siglo XX, digamos, se han mantenido ajenos al gran movimiento de renovación epistemológica del siglo XX, permaneciendo en la huella del positivismo, aunque no lo profesen abiertamente. Es lo que le aconteció a Renou (1896-1966), un sanscritista que con toda seguridad sabía más sobre el sánscrito que los propios hindúes; pero era un orientalista formado en el positivismo y aunque habla del nuevo humanismo que se puede construir en Occidente con ayuda de la India, en el fondo adhería al positivismo más crudo.

El problema central de estos orientalistas es que no se hacen la pregunta acerca de cuáles son los fundamentos de su modo de interpretar el Oriente; es decir, han escrito muchos textos, ganado un gran prestigio social y académico…, pero si uno hace esa pregunta de fondo, su posición ante el tema comienza a tambalear, en tanto que una conciencia seria del fundamento del punto de vista abre el interrogante a otras perspectivas.

Eso es lo que le ocurrió a Richard Wilhelm (1897-1957), un taoísta que tradujo *I ching*, versión en la que se apoyó Vogelmann (1907-1976). Otro tanto aconteció con Mircea Eliade (1907-1986), el más importante teórico e historiador de las religiones del siglo XX; si bien

nunca lo cita a Guénon, porque no comparte su postura y porque esto lo desprestigiaría en los medios académicos, es evidente que lo ha leído con atención.

Que no lo citen a Guénon no significa mucho. En principio ello revela la ausencia de autocrítica con respecto a su propio fundamento y además, como hemos visto, existen ejemplos de importantes orientalistas que han considerado legítimos sus trabajos.

Al consultar las publicaciones de los orientalistas, nos encontramos con una especie de masa amorfa de datos, como un catálogo carente de unidad en el que uno se pierde. Frente a esto, lo que se propone Guénon es aquello que da validez a cualquier trabajo científico, desde la perspectiva de la epistemología occidental y moderna con la que estamos familiarizados: reunir de manera sistemática una serie de datos dispersos dándoles unidad y coherencia.

La cultura occidental ha desarrollado una mentalidad crítica sumamente saludable y esto mismo es lo que en principio hace inaceptable a Guénon, por apelar a "una" verdad, tratada como absoluta, "la" Verdad, precisamente porque el occidental está escarmentado de sistemas que se suponen absolutos, desde Aristóteles hasta Hegel; lo que hoy no sería aceptado por ningún filósofo ni científico (salvo alguna excepcionalidad).

Se ha dicho reiteradamente que Guénon tenía una mentalidad auténticamente filosófica y naturalmente escéptica. *Escéptico* proviene del griego *skeptikos*, forma derivada del verbo *skopein*, y significa "examinar", en el sentido de "escudriñar". *Escéptico* es el que examina, el que escudriña, y que de tanto escudriñar se abstiene de toda afirmación absoluta.

La difundida frase "toda mentalidad auténticamente filosófica es naturalmente escéptica", viene a coincidir con la culminación de la doctrina oriental, que tiene su equivalente en la teología negativa. Si bien las actitudes metafísicas son enteramente distintas, la actitud gnoseológica es la misma: el reconocimiento del misterio que recubre al ser y que es absolutamente inalcanzable. Personalmente, recaigo en comparar el misterio con la imagen del horizonte, que siempre es penetrable pero que siempre retrocede y es inabarcable, nunca estoy más cerca, se avanza desde donde uno viene pero no hacia donde uno va; no hay salida. La posición escéptica es esa, no hay sistema que abarque el ser total.

No es casualidad que, partiendo de una posición platónica, en la época de la mística se haya creado una nueva academia, de carácter escéptico; y que desde una posición neoplatónica, por los siglos IV-V se haya llegado a la teología negativa de Dionisio el Areopagita. Justamente la posición platónica, que representa una sabiduría de tipo oriental, acaba haciéndose explícita en las dos negaciones más totales de todo sistema omnicomprensivo. Otro tanto pasó en Oriente: tampoco es casual que la doctrina búdica haya culminado en Nagârjuna. Hay un libro importante de Fatone, *El budismo nihilista*,[119] donde a través de Nagârjuna se llega al zen donde no se dice nada, se hace.

Correctamente leído, Guénon no dice otra cosa que esto: "lo más importante y lo único realmente importante es lo que no puede expresarse"; lo que ocurre es que engaña en el modo de presentar la cosa, invocando constantemente a "la" Verdad pero, lo dice Guénon, el lenguaje mismo de una exposición no es sino un símbolo siempre insuficiente para aquello a que alude; pero solo eso, alude, no puede nombrar, no puede definir "la" Verdad" que dice exponer.

Y acá conectamos con la idea de modelo como simulación del objeto, al que toma por analogía en uno de sus aspectos, pero que no puede reemplazarlo nunca. Es lo que hace Guénon en sus exposiciones, de modo que la primera impresión que deja, la de sistema, es

[119] Fatone, Vicente; *El budismo nihilista*; Eudeba, Buenos Aires, 1962. Lo de "nihilista" debe tomarse entre comillas. Debe ser uno de los pocos estudios en español sobre Nagârjuna, que también es tratado, aunque menos detenidamente, en su libro *Filosofía budista*.

engañosa, pues su doctrina no es más que un conjunto de medios alusivos para suscitar, muy platónicamente, un reflejo de esa verdad en la inteligencia adecuada.

En el Canto IX del *Infierno* de Dante hay tres versos (611-613) que parecen escritos para esto:

O voi ch'avete li 'ntelleti sani,	Oh, quienes tenéis sano el intelecto,
mirate la dottrina che s'asconde	mirad la doctrina que se esconde
sotto 'l velame de li versi strani	bajo el velamen del extraño verso.

Y estos otros (70-72) del Canto I del *Paraíso* (el verbo *trasumanar* es una invención de Dante):

Trasumanar significar per verba	Transhumanar no cabe con la palabra;
no si poria; però l'esemplo basti	así basta el ejemplo a quien por Gracia
a cui esperïenza grazia serba.	esta experiencia aguarde.

De modo que el modelo es parcialmente análogo a la cosa: "análogo" porque no es igual y "parcialmente" porque solo puede reflejar uno o varios aspectos de la cosa, pero no la totalidad. Por eso para cualquier objeto puede haber, y hay, una infinitud de modelos.

Cuando Guénon expone, construye modelos analógicos por medio del lenguaje y, según la perspectiva que le interesa considerar en cada caso, hace variar la estructura del modelo. Esto es patente en *El simbolismo de la cruz*, donde se pasa de un modelo geométrico bidimensional a un modelo tridimensional rectilíneo, después a un modelo tridimensional esférico y luego a un modelo tridimensional esferoidal espiralado. Es decir, los modelos van variando y adecuándose según la perspectiva que se va a considerar. Lo que pasa y que debemos tener en cuenta, reiteramos, es que Guénon no tenía claro el concepto de modelo ni contaba con la palabra por su formación en la epistemología positivista, aparte de que no tenía particular interés en la epistemología en sí. Por otro lado, la palabra modelo se difundió después de la segunda guerra mundial, momento en que él se encontraba en El Cairo, no tenía a mano su biblioteca y estaba a punto de morirse.

Si tomamos la palabra *doctrina* en el sentido de "lo que se enseña, lo que se muestra", esa es la Verdad de la que habla Guénon; pero la exposición no es esa Verdad que está exponiendo, sino que es un modelo posible. Esto va a contramano de los sistemas desde Aristóteles a Hegel, en los que se sostiene que "la verdad es esto que estoy presentando".

La diferencia con los modelos científicos, es que el modelo metafísico (y Guénon lo dice expresamente) tiene por única razón de ser el ofrecer un punto de apoyo para la práctica de los métodos de reintegración. En este sentido, Guénon coincide con las doctrinas orientales, que nunca han dicho otra cosa. Pero la reintegración es una experiencia de identificación sujeto-objeto, lo que implica la desaparición de ambos, que se identifican en una unidad total. Tal experiencia de identificación se produce o no, simplemente. Si no se produce, la exposición es inútil por inconducente. Si se produce la experiencia, entonces la exposición es innecesaria. De modo que el tema queda cerrado: la experiencia se da o no y no hay lugar para ninguna discusión, salvo para cuando se trata de saber si el modelo es adecuado o no para tal persona en tal circunstancia.

En última instancia, exponer la "doctrina" o sapiencia tradicional es repetir siempre lo mismo con lenguajes distintos, aunque en principio pueden parecer diferentes. Y desde ya, como cada exposición es un modelo, cada una resulta diferente a las otras, porque ningún modelo es igual a otro.

Algo semejante ha dicho Eliot para la poesía. Su poesía sapiencial aparece en *La tierra baldía*, que culmina en *Los cuatro cuartetos*, que es su obra más importante. En el segundo de los mismos, sección quinta, dice:[120]

"Y cada tentativa es un comienzo totalmente nuevo
y un tipo diferente de fracaso;
porque uno solo aprende a dominar palabras
para decir lo que uno ya no quiere decir
o de algún modo en que uno ya no quiere decirlo.
Por eso cada intento es un nuevo comienzo,
una excursión en particular
con un mísero equipo cada vez más gastado
en el desorden general de la inexactitud del sentimiento;
patrullas de emoción sin disciplina.
Y lo que se podría conquistar mediante esfuerzo y sumisión
ya ha sido descubierto una o dos veces,
varias veces por hombres que uno nunca pretenderá emular.
Pero no hay competencia;
solo esa lucha por recuperar eso que se perdió
y volvió a encontrarse
y que una y otra vez volvió a perderse. (…)
Pero quizá no haya ganancia ni pérdidas,
para nosotros solo hay el intento
y lo demás no es cosa nuestra.

Eso es lo que dice Eliot con respecto a la poesía, pero también se puede decir lo mismo con respecto a cualquiera de los otros modelos sapienciales. Por eso que en el curso *Introducción a la poesía* insistíamos en que la poesía es mucho más que lo que se enseña en nuestras escuelas, no tiene solo un valor de descarga emocional sino que conlleva algo que la emparienta con los modelos sapienciales.

7. Los "otros" neotradicionalistas

Para redondear quiero hacer una referencia al resto de los neotradicionalistas, aparte de Guénon (1886-1951): Coomaraswamy (1877-1947), Evola (1898-19749, Schuon 1907-1998), Pallis (1895-1989) y Titus Burckhardt (1908-1984).

Burckardt y Schuon son también iniciados sufíes; según tengo entendido, el primero ha sido un sufí altamente respetado en África del Norte, incluso adoptó su nombre árabe. Ha escrito pocas obras pero todas merecen leerse; una de ellas, sobre la España musulmana.[121] Todos estos autores tienen una erudición muy precisa. Burckhardt, por ejemplo, conoce a fondo Occidente, el moderno inclusive, y ha publicado unos estudios críticos sobre la ciencia moderna y su relación con la tradicional muy interesantes.

[120] Los finales de versos coinciden con las pausas de la lectura del profesor, a medida que iba traduciendo. El destacamiento de los últimos versos es nuestro y se corresponde con el énfasis dado por él. [N. del E.]

[121] Burckhardt, Titus; *La civilización hispano-árabe*; Alianza editorial, Madrid, 1977.

Schuon se inclina más hacia el tratamiento teológico y, en este sentido, es más conciliador que Guénon; su preocupación se ha concentrado en la búsqueda de la unión profunda entre las tradiciones abrahámicas y las orientales. No obstante, es tan crítico como Guénon (o más) con respecto al mundo moderno.

Coomaraswamy nunca tuvo iniciación de ningún tipo. Es el prototipo del erudito por excelencia: o bien escribe conferencias y en ese caso su erudición está presente de un modo más piadoso, o bien escribe libros y en ese caso sus notas son apabullantes: cita en alemán antiguo y no traduce, cita a Pallis en sánscrito y no lo traduce, cita islandés antiguo y muchas veces no traduce… Esto porque se propuso una tarea gigantesca: restituir a la interpretación de los textos tradicionales el sentido exacto de los términos. Y en muchos casos obtiene resultados admirables, a veces quizá haciendo un uso desmesurado de los datos.

El personaje quizá más divergente es Evola. Creo que no tuvo ninguna iniciación; en su caso, el momento decisivo fue el descubrimiento de Guénon, una de sus fuentes; la otra es Johann Jakob Bachofen (1815-1887), historiador suizo que sostiene la teoría del matriarcado en las tradiciones mediterráneas. Según Bachofen (y en esto hace hincapié Evola) en la antigua Roma se enfrentaron una tradición de matriarcado con religiones de la tierra, de misterios nocturnos, y un estrato apolíneo, religiones de la luz que corresponden a la nobleza. Mezclando la posición de Bachofen con la idea de la Tradición de Guénon, Evola escribe una obra voluminosa, *Rivolta contra il mondo moderno* ("Revuelta contra el mundo moderno"), que es el punto de partida de su etapa neotradicionalista. También Evola es un hombre de una erudición notable, pero sobre todo (voy a arriesgar una opinión) representa el intento del hombre de alcanzar el Absoluto sólo por sus propios medios.

También ha escrito *IL cammino del cinabro*, ("El camino del cinabrio")[122], que es algo así como su biografía intelectual. Ahí cuenta cómo llegó a adoptar su posición neotradicionalista, que mantuvo coherentemente durante el resto de su vida. Comenzó introduciendo en Italia el futurismo en pintura y el superrealismo en poesía; después pasó a la filosofía, siempre buscando una vía de acceso al Absoluto, en este caso a través del idealismo reconstruido y hasta llegó a experimentar con drogas. Finalmente estabilizó su posición por su contacto con la obra de Bachofen, en el orden histórico, y la de Guénon, en la Tradición, aunque siempre mantuvo diferencias con la posición guenoniana.

Intentando un cotejo entre los neotradicionalistas, podríamos señalar que Guénon se basa en una tradición de tipo iniciático, en su caso, la sufí; Schuon también, pero teniendo más en cuenta la vía devocional. De todos modos, en estos autores en general y en Evola y Guénon de modo especial, hay una especie de desconfianza que llega hasta el rechazo, por lo menos para el hombre de Occidente, a lo que es la vía devocional, en la medida en que la consideran puramente sentimental y, por lo tanto, inconducente pues toda forma de realización espiritual es básicamente intelectual, en el sentido que interviene la inteligencia ("intelectual" no es sinónimo de racional en este caso (véase II, 5, "Lo intelectual y lo racional").

Con respecto a la vía devocional creo que se comete un error de apreciación, pues una vía devocional estricta, aunque no sea explícitamente intelectual, conduce hasta ciertos niveles del ser, adonde no alcanza ninguna otra vía ni filosófica ni de ningún otro tipo. Aun en las religiones abrahámicas, que carecen de vía esotérica, existe una posibilidad muy eficaz de vía devocional que lleva a una vivencia intelectual intuitiva de la realidad trascendente. Por ejemplo, la experiencia de la oración es finalmente un ejercicio de concentración mental

[122] Ambas obras de Evola (y otras) están traducidas al español en ediciones Heracles.

sumamente difícil y la oración pura, sencilla, por ejemplo, es un acto de la gente de pueblo perfectamente válida.

Evola representa una posición enteramente divergente del resto de los tradicionalistas; pertenece a la categoría de lo que los orientales llaman "realización por las propias fuerzas", posición que en Evola resulta sumamente extremada porque plantea la situación del hombre contemporáneo que tiene una vocación por lo menos implícita para una vía de tipo iniciático pero que no tiene medios de realizarla, y se encuentra aislado.

Uno de sus libros fue traducido como *Cabalgar el tigre*,[123] título que me evoca un proverbio chino: "Se puede cabalgar el tigre, pero el problema es apearse". Se trata de un texto muy inteligente, en el que se hace una crítica aguda a lo que podríamos llamar las filosofías modernas y, al mismo tiempo, brinda los lineamientos para una realización acorde a la lograda en su experiencia propia: una concentración en el yo, pero no en el yo fenoménico sino en el yo profundo que está regido por la voluntad de concentración. Esta voluntad de concentración tiene una condición previa, una aceptación estoica del destino que debe canalizarse a través de una disciplina de la concentración, es decir, de la fijación de la conciencia en sí mismo, una atención absolutamente vigilante a los propios actos como la que exige el budismo, una presencia continua que, aunque se pueda volcar hacia lo externo, permanece siempre centrada, como si de modo constante se estuviera contemplando y vigilando a sí misma.

Esto es, el cultivo de la voluntad y la serenidad que da la aceptación del propio destino, y una penetración cada vez más intensa en el control de sí mismo, todo esto conduce a un fortalecimiento interno del ser que le permite realizar experiencias en sí mismo, llegando a un estado de conciencia que el hombre común no tiene. Es un camino durísimo porque no tiene apoyo, por esto justamente lo de "cabalgar el tigre".[124] En las condiciones actuales, esta es una de las pocas salidas; la otra podría ser la eclesiástica, como, por ejemplo, el contacto con maestros sufíes; y se me ocurre una tercera, como la práctica del Zen.

Tercera parte
Occidente desde la modernidad

XVII
Periodización de la historia

1. Culturas y moldes mentales

[123] Editorial El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014.

[124] Evola daba testimonio de este ejercicio durísimo en la práctica del alpinismo, del que nos ha dejado un libro *Meditación de las cumbres* (versión española: Nueva República Ediciones, Barcelona, 2003).

Como se deduce de lo visto al hablar de la noción de modelo (II, 2, "La noción de modelo"), no se puede pensar si no es mediante la construcción de un modelo. Esta particularidad que tiene un individuo, un grupo particular o una cultura de organizar la experiencia del mundo son sus *moldes mentales*. Cada cultura responde a un tipo de molde mental que, precisamente, es el que la define; a su vez, dentro de ella podemos encontrar subgrupos culturales y así hasta llegar a cada individuo: los moldes mentales son indispensables porque sin ellos no se puede pensar y tampoco se puede vivir. Ahora, en este punto, nos vamos a detener en los moldes correspondientes a las culturas o subculturas.

En el devenir histórico de las mismas, los moldes mentales están sujetos a cambios, cada uno de los cuales se corresponde con un cambio en la actitud existencial de dicha cultura.

2. El espíritu de época

Los alemanes incorporaron la noción de *espíritu de época* (*Zeitgeist: Geist,*"espíritu"; *Zeit:* "tiempo, época"), que es muy útil. Dicho espíritu de época corresponde a una actitud existencial de determinada época cultural. Ahora, cuando uno considera una cultura o una etapa de una cultura, tiene al menos dos modos de enfocarla: o bien la encara en sí misma, como una estructura que tiene en sí su propio principio explicativo, en el sentido de que todos los hechos guardan una relación formulable; o bien la encara como el antecedente de una etapa siguiente. Por ejemplo, en relación con los estudios clásicos Hermann Fränkel, un filólogo importante que escribió *Filosofía y poesía de la Grecia Arcaica*,[125] dice claramente que su propósito es presentar la Grecia arcaica (hasta el siglo de Pericles), como una totalidad en sí, no como un antecedente de la Grecia clásica, lo que sería verla desde la primera de las dos opciones. El otro, obviamente, es comprenderla en tanto antecedente del período clásico.

Rilke, al final de su soneto *Apolo primitivo* concluye:

> "En sus labios tiembla una sonrisa
> como si le estuvieran infundiendo el canto."

Esto es ver el Apolo primitivo como antecedente del Apolo clásico, pero si consideráramos la sonrisa del Apolo primitivo en sí misma, la veríamos más bien como una expresión semejante a la de la Gioconda o a la de la Esfinge -que son enigmas de por sí y que tienen su sentido en sí mismas- cobraría un sentido que en la época clásica posterior se ha perdido de vista. Ambas perspectivas son posibles y legítimas, pero hay que poder diferenciarlas.

Puntualmente, en este trabajo nos interesa ver cada época en función de la época siguiente. Así analizada, una cultura en desarrollo se presenta con una dialéctica, que naturalmente no se hace patente para los coetáneos de esa cultura, pero sí para los que la contemplan desde una perspectiva histórica. Pues esta dialéctica, esta correlación de hechos enteramente coherente tiene que ver con lo se ha llamado "espíritu de época".

También se ha comparado a la historia con un organismo, analogía biológica que ha sido muy útil; en este caso se incorpora la idea de que existe una morfología de las culturas, como elabora Spengler en *La decadencia de Occidente*,[126] obra que presenta puntos de vista muy interesantes.

---

[125]. Hay edición española de la editorial Visor, Málaga, 1993 (ISBN: 9788477745631).

[126]. Para ampliar estas ideas de Spengler, véase Balderrama, J., *Leyendo a Spengler*; aps mim.

Crocce ha escrito un libro, *La storia come pensiero e come azione,* que el traductor español publicó con el título de *La historia como hazaña de la libertad*[127]. En el título va implícito el concepto de historia como producto de la voluntad humana, que avanza crecientemente en el proceso del descubrimiento de la persona y de la libertad como su máximo valor.

¿Hasta qué punto la voluntad humana es la que construye la historia? Yo considero que hay razones para suponer que los actos voluntarios son mucho más escasos de los que uno podría creer, por lo menos en los que consideramos actos libres. La voluntad, es decir, la capacidad de decidirse por un curso u otro de acción, en general está demasiado condicionada por factores no conscientes, como el psicoanálisis ha puesto de relieve. Es decir, no es tan disparatado hablar, como decían los deterministas del siglo XVII, de una determinación de las acciones del hombre. En esa concepción diríamos que el hombre aparece como un autómata aleatorio; esto es, es un autómata hasta un punto en que es capaz de realizar acciones no previstas ni previsibles. Esto no implica ser plenamente libre sino solo un autómata aleatorio, por lo que no es absurdo pensar que el ser humano tiene mucho más de autómata aleatorio de lo que él mismo cree.

Partiendo de la biología, Pierre Vendryes[128] culmina en una posición antropológica algo semejante al acentuar, en un análisis que parte de la célula nerviosa y culmina con el comportamiento humano, que lo específicamente humano es ser precisamente aleatorio.

Como hechos meramente ilustrativos: en una de nuestras universidades, habían construido dos autómatas que imitaban, uno a los animales predadores (de ojos separados para aumentar así su campo de visión) y el otro a sus presas (de ojos más juntos); la experiencia mostraba que los de ojos separados perseguían a los otros, tal como ocurre en los hechos. El otro hecho es que, según una versión periodística que habría que verificar, Chomsky ha empezado a construir máquinas capaces de aprender aleatoriamente una lengua partiendo de los datos empíricos del medio.[129]

Lo preocupante de estas cosas es que van acotando poco a poco el campo de las posibilidades, limpiando todo aquello que no se considera específicamente humano, hasta llegar a lo que jamás podría llegar una máquina, que vendría a ser precisamente lo realmente humano. Si uno considera la lógica interna de los desarrollos, podemos decir que la historia no es una hazaña de la libertad sino que al estilo de un proceso markoviano existe una especie de destino en el que, desde un punto de vista fenomenológico, cada suceso está condicionado por los procesos anteriores. Ciertamente hay un margen aleatorio en la elección, pero los procesos anteriores condicionan los siguientes.

Y estamos en la cuestión inicial: ¿por qué una actitud existencial cambia de un período a otro?, ¿cómo definir el proceso por el cual se produce ese cambio? Esta pregunta no tiene respuesta, al menos sustentada en una posición teórica objetivamente fundada. Por ejemplo, el paso de la Edad Media al Renacimiento es un típico caso de cambio de actitud existencial que, por supuesto, se correlaciona con una serie de modificaciones de todo tipo pero que se sostienen unas a otras, entre sí; no obstante, el principio del cual dependen todas ellas formando una estructura es lo que permanece inexplicado. En esto, la libertad humana juega de alguna manera, pero dentro de límites muy cortos: estas actitudes existenciales se suceden con una especie de coherencia interna, una especie de casi fatalismo: la libertad humana

[127] Original italiano publicado por Laterza, Bari, 1938. Versión española de FCE, México, 1942. (Traducción de E. Díez Canedo).

[128] Vendryes P. "La teoría de la autonomía", en *Cuadernos de futurable*, N° 1, Buenos Aires y *Hacia la teoría del hombre*, El Ateneo, Buenos Aires, 1975.

[129] Para estas referencias, téngase en cuenta que este seminario se dictó en 1991.

juega naturalmente su papel, pero dentro de las condiciones del destino; existe un conjunto de condiciones que están dadas y que son, por lo tanto, inmodificables, y dentro de ellas se mueven las posibilidades de elección del hombre.

Hay una serie de hechos con los que se nace: el espíritu de época, la coherencia entre los diversos momentos del proceso, las actitudes existenciales…; es decir, los caracteres morfológicos cambiantes que van tomando unos momentos en función de los demás. Los moldes mentales culturales funcionan así; normalmente no son conscientes sino acríticos, esto es, anteriores a la operación crítica de la razón; funcionan automáticamente, como los hábitos mentales, que se imponen al individuo y al grupo, y determinan sus conductas. Operan naturalmente con una especie de automatismo visceral contra el cual el hombre general no puede nada, a menos que por un esfuerzo de reacción o una voluntad de autoconocimiento tome conciencia de los moldes mentales que está usando.

3. Moldes mentales y periodización de la historia

Una periodización es simplemente un modo de organizar los hechos históricos de forma que resulte útil para los fines que uno se propone. Entre nosotros el profesor Ángel Castellán, de nuestra facultad de Filosofía y Letras de la UBA, se ha ocupado de modo inteligente al tema en dos de sus obras: *Periodización de la historia*[130] y, desde el punto de vista epistemológico, en *Tiempo e historia*.[131] Por mi parte, dado lo relativo de las periodizaciones yo quisiera proponer una, acorde con nuestros fines:

I. ANTIGÜEDAD

- arcaica -> Grecia: hasta IV/V a.C.
  -> Roma: hasta II a.C.
- clásica
- baja o helenística -> alejandrina: desde II a.C.
  -> posalejandrina o romano imperial -> altoimperial (hasta III d.C:Dioclesiano- M.Aurelio)

[130] *Periodización de la historia,* Dédalo, Buenos Aires, 1961.
[131] *Tiempo e historia*; Biblos, Buenos Aires, 1984.

->bajoimperial o
paleocristiana (II-III d.C.)

II. MEDIOEVO

- premedioevo -> patrística: hasta IV/VI
- alto medioevo -> período formativo: VI–cs. XI (Carlomagno: 800. Cisma Oriente-Occid.: 1054)
  -> culminación: Sacro Imperio/Escolástico: s. XI-XIII
- bajo medioevo -> s. XIV-XV (1035: cautiverio de Aviñón –1375: cisma de Occidente)

III. EDAD PROTOMODERNA (o "Edad Media" ppte. dicha) = RENACIMIENTO

- renacimiento clásico -> prerrenacimiento : s. XV (Italia)
  -> renacimiento clásico general: s. XVI
- barroco -> ms. s. XVI-XVII (1618-48: Guerra de los 30 años. ->1648: Tratado de Westfalia)

IV.EDAD MODERNA = "OCCIDENTE", en sentido restringido

- premodernidad -> crisis de la conciencia europea: fs. S. XVII- 1ª. mitad s. XVIII
- modernidad -> romanticismo (revolución francesa/rev. industrial): ms. S. XVIII-XIX)
  -> posromanticismo: fines s. XIX-mitad s. XX
- posmodernidad -> 2ª. mitad del s. XX

Notas al cuadro:

1. Spengler llama a Dioclesiano, "el primer Califa", porque dice que se comporta como un Califa, en el sentido de que en su figura reúne el poder temporal y el no temporal. Estrictamente, esto no es una metáfora porque desde su punto de vista Dioclesiano representa el comienzo de la introducción de lo que él llama el "pensamiento mágico", esto es, del pensamiento semítico-oriental.
2. A la antigüedad helenística posalejandrina también se la puede denominar con propiedad "romano-imperial".
3. A partir del período que en el cuadro aparece con la denominación de "medioevo", sigue una clasificación desusada.
4. Edad Moderna = "Occidente" (no incluye el Barroco), está tomada en el sentido actual, en tanto se la ve como opuesta a Oriente. Si hubiera que buscar un punto de partida para esto que llamamos acá "Occidente", sería el tratado de Westfalia, que determina el nacimiento de las nacionalidades europeas y del papado sobre bases que no son ya espirituales sino fundamentalmente temporales. Al respecto, es muy sintomático el rol de Richelieu en la guerra de los 30 años, aliándose primero a los protestantes, desaliándose luego…
5. Eugenio D'Ors, le da al concepto de barroco un sentido cultural, es una forma de cosmovisión antes que una época. Por eso en el cuadro el barroco no figura como una parte de la edad moderna, porque el cuadro se refiere solo a periodizaciones y no a cosmovisiones.

Continuando, Castellán señala (y no es el único sino que más bien recoge la opinión de otros) que todas las culturas tienen un desarrollo uniforme que lleva de un período sacral a un período de secularización, lo que está de acuerdo con las teorías según las cuales la idea de Tradición conlleva la noción de su decadencia cíclica; esto se ve tanto en la Edad de Oro de la tradición occidental como, más precisamente, en la teoría de los Ciclos (ya vista en XI, 1, "La Tradición" -"evolución histórica de la Tradición").

Otro hecho destacado es la aceleración de los tiempos históricos: así como en el ser humano hay una aceleración subjetiva del tiempo a medida que transcurre la vida, lo mismo pasa en la historia. Digamos que la experiencia de la cotidianeidad nos dice que es más joven el que nace después, pero desde otro punto de vista el que nace después es más viejo.

De modo que hay una coincidencia básica llamativa, entre la concepción de estos historiadores, que hablan de un proceso histórico que va de lo sagrado a lo secularizado y se acelera, con la visión que mantiene por ejemplo la concepción hindú, en que los ciclos se van sucediendo en una degradación cada vez mayor y cada vez más cortos. En este sentido, este cuadro de periodización responde bastante bien a eso. Evidentemente, ese período formativo de Occidente, dejando la Antigüedad aparte, es un período en que lo sagrado predomina durante la Edad Media y parte del Renacimiento, y se va secularizando progresivamente, desde el siglo XVIII sobre todo, que es el momento característico del nacimiento de nuestro Occidente. (Estos temas, desde otra reflexión fueron abordados ya en VIII, 6: "el héroe cultural" y en XIII,1: "las cuatro edades de Hesíodo")

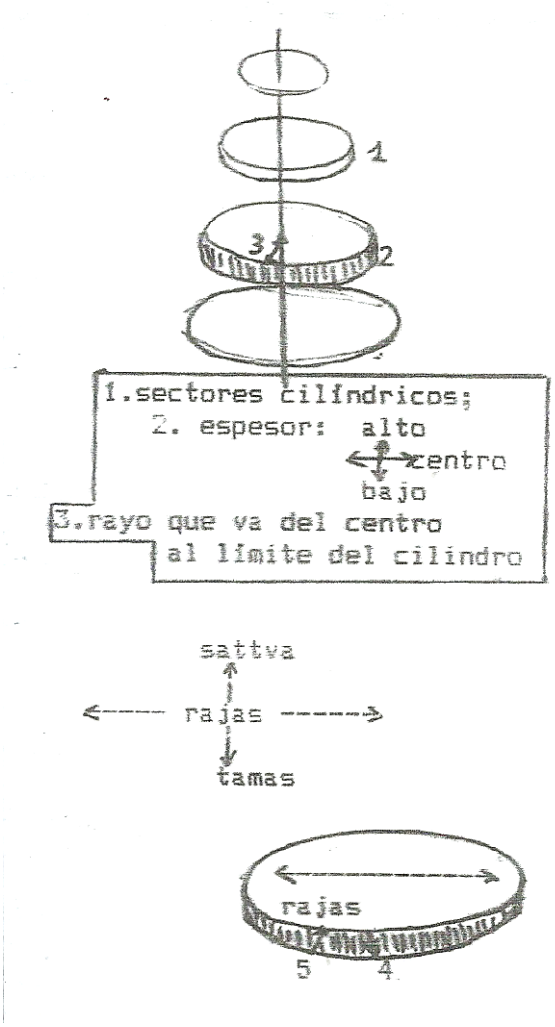
Ahora, si como decimos más arriba, la Tradición misma ya contempla un proceso de degradación cíclico propio, ¿para qué entonces toda esta preocupación especulativa si es inexorable? Es que hay una diferencia sustantiva con el Occidente moderno: en el proceso tradicional de la degradación de los ciclos, la Tradición se sigue manteniendo. Es un proceso progresivo, con períodos ocasionales de rectificación, como si se sostuviera un poco algo que se está cayendo, pero igualmente no se puede evitar que se caiga. Por ejemplo, la aparición del Buddha representa un momento parcial que retrasa la caída, pero la caída representa el movimiento en descenso hasta llegar al final del ciclo: esa es la idea.

Pero la diferencia consiste en que en los diversos períodos de una Tradición, la configuración tradicional se mantiene, mientras que lo que caracteriza al Occidente es la ruptura con la configuración Tradicional; es decir, las últimas etapas del proceso no tienen las estructuras de las tradiciones.

Esa pérdida de configuración hace que el resultado sea amorfo. Un crítico de arte ruso, Weidlé, en un ensayo publicado en la década del cuarenta,[132] ha desarrollado una hipótesis interesante. Sostiene que después del romanticismo comienza una pérdida de estilo, de identidad de las civilizaciones; de modo que bien se puede decir que el proceso que sigue Occidente es un camino de destradicionalización. Para ejemplificar en qué consiste, proponemos una modificación al modelo metafísico de base guenoniana.

Veamos este gráfico.

[132] Weidlé, Wladimir; *Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes*; Emecé, Buenos Aires, 1943.



Tenemos un rayo vertical y un conjunto de círculos en torno suyo, que representan mundos. Supongamos que cada uno de esos círculos (mundos) tienen un espesor y que en conjunto representan secciones paralelas de un cilindro, dispuestos en forma horizontal con respecto al rayo vertical que marca lo alto y lo bajo.

A su vez, para cada uno de esos círculos, que tienen un espesor, es posible hablar de un centro, de un alto o un bajo.

Adoptando esta imagen, puede proponerse este modelo de interpretación: la desestabilización de Occidente consiste en una actitud existencial *empírica* en la que se pierde la relación entre estas tres dimensiones y solo se mantiene la dimensión horizontal con su espesor. Para decirlo en terminología hindú, la dimensión de Occidente queda reducida a la categoría de *rajas* [rayas] o dimensión expansiva, por la pérdida del sentido vertical ascendente-descendente; la dimensión de este rayo abarca y se corta hacia arriba y hacia abajo al llegar a la dimensión superior o inferior de la raja. (Recordemos: el *rajas* alude a lo expansivo, el *sattva* a lo vertical ascendente y el *tamas* a lo vertical descendente).

Algo complementario dice Guénon cuando sostiene que un punto clave que separa Oriente de Occidente, es el hecho de que Occidente ha perdido la metafísica. Está diciendo esto: Occidente solo toma en cuenta la parte ascendente del rayo y no la descendente, que es particularmente importante: el hecho de que la dimensión tamásica o descendente (4) se corte

en el límite del espesor del cilindro, implica que todos los fenómenos que se encuentran más abajo están fuera de la consideración del ser humano; por ejemplo, lo que los chinos llaman influencias errantes, que son estados sutiles de tipo negativo (energías no orientadas: todas las energías negativas que pululan por el mundo, los influjos demoníacos, etc.). Estos fenómenos ubicados por debajo del nivel de un cilindro, actúan como el inconsciente psicoanalítico: son dinamismos creadores de neurosis. Todos esos fenómenos negativos (como por ejemplo los que se producen en las sesiones de espiritismo y otros bastante siniestros, como los de la magia negativa), quedan fuera de la consideración pero siguen actuando porque son dinámicos y producen efectos disolventes o catastróficos.

Esto explica por qué el hombre de Occidente se encuentra desarmado ante esos hechos y no sabe qué hacer; es decir, está indefenso ante estos factores negativos que vienen desde abajo, lo que en cierto sentido es más inmediatamente perceptible que el corte de la dirección ascendente o *sattva*, (5) porque esta dimensión descendente deja perfectamente actuante los círculos maléficos y negativos, con su consiguiente trastorno. Precisamente, gran parte del ocultismo occidental se debe a esa pérdida de perspectiva de los fenómenos que se encuentran por debajo del nivel de la percepción de la existencia empírica.

XVIII

CULTURAS TRADICIONALES

Lo que sigue es una tentativa de organizar sistemáticamente un conjunto de rasgos comunes relevantes de las culturas tradicionales.

Decimos que son *categoriales* porque constituyen categorías en el sentido de moldes mentales para determinados campos del vivenciar, pensar y obrar; y *formales* precisamente porque, por ser moldes, en cada caso son llenados por contenidos diferentes o coincidentes según las distintas culturas.

El enunciado y su desarrollo explicativo están "reconstruidos racionalmente", lo que implica que no siempre se formulan en los mismos términos en que aparecen en las culturas tratadas durante el curso sino en una forma familiar a nuestro modo de pensar occidental; su validez dependerá, entonces, de la posibilidad de ilustrarlos con formulaciones o hechos observables en dichas culturas tradicionales.[133]

1. Rasgos formal-categoriales

1. Orden cósmico animado, estratificado en una serie indefinida, pero clasificable y reducible a enumeración convenida, de grados, niveles o "planos" de ser, y metafísicamente fundado.

a. El esquema clasificatorio común es tripartito: cielo - tierra - infierno (moradas infernales). El primero y el tercero estratificado en número variable.
b. El fundamento metafísico es una Trascendencia conceptual y verbalmente inaprehensible (Brahman, Vacío), infinita.

2. Pensamiento orientado según una analogía operativa que asigna al objeto un (múltiple) sentido trascendente.

[Dentro del universo, todo objeto tiene una referencia hacia arriba y hacia abajo, al plano superior y al plano inferior, lo que crea una correspondencia simbólica entre los seres.]

a. Cada punto de un plano se corresponde con un punto homólogo de cada plano superior e inferior; lo mismo vale para los conjuntos de puntos, y por lo tanto para cada plano en su (indefinida) totalidad.
b. La correspondencia puntual de un plano superior respecto a sus inferiores se da en una relación simétrica especular (o de "reflejo") que es la propiedad y la relación de *simbolización* del superior por el inferior.
c. La operación ejercida en cada punto superior determina una operación correspondiente en cada punto inferior ("destino"), y una manifestación eventualmente "legible".

[133] Una aclaración editorial: este conjunto de rasgos formal-categoriales es un escrito entregado por el profesor Balderrama a los participantes del seminario, donde el enunciado de cada uno de los rasgos (que acá se presentan en cursiva) va seguido de un desarrollo escrito. En los encuentros presenciales, los diálogos entre los asistentes, como suele ocurrir en cualquier clase, contribuyeron en muchos casos a comprender mejor los contenidos y/o a aligerar el rigor del escrito. Por eso, cuando nos pareció que podían aclarar algo, los volcamos acá, aun a riesgo de ser redundantes. Estos últimos agregados de los partipantes de las clases aparecen entre corchetes y en cuerpo menor.

Para una lectura más completa, puede verse este trabajo en nuestro blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar

d. La operación ejercida por un agente libre sobre un punto determina un efecto reactivo en cada punto superior y (por *c*) en cada punto inferior; y efectos predecibles en ciertas condiciones por lo menos para alguno de los planos (acción "mágica").
e. Por *a* y *c-d,* la interacción horizontal (o sea, en un plano) proviene de una de estas posibilidades:

- de la operación de un agente libre sobre otro libre o no;
- de una correspondiente interacción de los planos superiores;
- del efecto reactivo a partir de una operación libre ejercida en un plano inferior.

f. La relación de simbolización (*b*) establece el *sentido* trascendente del punto (objeto) simbolizante, y supone un plano límite "supremo" que, utilizando una terminología platónica, puede denominarse "arquetípico".
g. Como la "Trascendencia" metafísica (*1.b.*) no puede estar, por definición, en continuidad con los planos (pues si no estaría "limitada" por ellos), el nivel "arquetípico" representaría el límite inteligible superior que "separa" la Trascendencia e inmanencia y supone, correlativamente, un límite inteligible inferior que forme, con aquél, una polaridad. Ésta se expresa en la dualidad, por ejemplo, "Cielo-Tierra" (en una acepción analógica pero diferente de la considerada en *1.a.*).
h. La operación de los agentes "libres" (cf. *d-e*) resultaría lógicamente solo asignable a una incidencia directa de los "planos límite" en los planos intermedios.

3. El modo conceptual de lo "relativamente absoluto" compatibiliza la absolutez de la verdad con la relatividad pespectivista.

[Esto de lo "relativamente absoluto", que aparentemente es tan contradictorio, me dio mucha satisfacción al encontrarlo en otro autor tradicional, Schuon. Significa lo siguiente: por postulado, aceptemos la verdad absoluta como única pero que, también por postulado, se manifiesta en una serie de formulaciones (formulación 1, 2, 3, n…) que precisamente por ser formulaciones y, por tanto, finitas no pueden agotar el contenido de esa verdad. No obstante, en cada una de las formulaciones está la Verdad íntegramente, porque a partir de ella se puede reconstruir el resto de las posibilidades. Evidentemente, esto es relativo en tanto a cada una de las formulaciones, pero también absoluto porque contiene en sí la Verdad absoluta que se manifiesta en cada una.

Esta idea de lo "relativamente absoluto" puede ser o no explícita. Los pensadores o religiosos de la India suelen tener una posición muy explícita en cuanto a este carácter relativamente absoluto de las diversas religiones, por ejemplo. Esto no es un planteo teológico. Desde el punto de vista del cristianismo, sin embargo, la cosa habría que plantearla de un modo más complejo y diferente, pero de todos modos creo que por ese lado es el encaminamiento adecuado, aunque tal como lo he desarrollado puede resultar simplista.]

a. En la medida en que el pensamiento analógico compenetra el lenguaje (por lo menos el léxico), por ejemplo, asignando a un término una multiplicidad de valores relacionados por la analogía (así el sánscrito *dharma*) o a un objeto una pluralidad de designaciones según la referencia a diversos niveles analógicos (así en chino y otros las designaciones del "cielo"), determina un perspectivismo espontáneo en la concepción del objeto, que no cuestiona la "verdad absoluta" del objeto mismo pero relativiza el alcance de su aprehensión (la verdad del objeto está íntegramente en cada una de sus aprehensiones relativas).
b. Cuando se desarrolla una orientación especulativa del pensamiento, el esquema es trasladable del concepto a las proposiciones.

4. Ordenación de la totalidad en función de la centralidad.

[Este pensamiento se caracteriza porque siempre hay un centro a partir del cual todo el resto tiene su explicación y su ubicación. Este centro puede ser un centro metafísicamente centrado, como por ejemplo Dios como centro del universo, o bien inversamente, el hombre pensado como el centro desde el cual se da la explicación del universo.]

a. El perspectivismo implica que el orden y el sentido se asignen desde la posición central del sujeto asignante, lo que implica a la vez la ordenación y toma de sentido del sujeto en función de la totalidad.

b. Como tal asignación supone en el sujeto conciencia reflexiva, resulta la centralidad de lo humano en un triple aspecto:

- *metodológico*, en cuanto la totalidad es percibida y pensada desde la perspectiva del ser humano;
- *ontológico*, en cuanto en su propio "plano" de existencia el hombre es portador de la conciencia asignante (posición central del hombre);
- *antropológico-cultural,* en cuanto la asignación se efectúa desde una etnia/cultura determinada.

c. El esquema centralidad-totalidad es proyectable a cualquier punto objetivado como centro por el pensamiento (por ejemplo, Dios respecto del universo).

5. La existencia como flujo continuo determinado por causas inteligibles.

[Es lo que hemos visto para el caso del Extremo Oriente, particularmente para el curso de las existencias de la India y del Budismo. En este, por ejemplo, las causas inteligibles son el conjunto de las condiciones que determinan la formación de la existencia partiendo de la ignorancia primordial. Es decir, siempre hay una especie de trama inteligible, teorética, de base, que actúa como causa y resulta una explicación del curso de esa existencia.]

a. La conexión causal resulta inmediatamente de *2.*

b. También de *2,* resulta que el esquema clasificatorio *1.a.* tenga su correspondencia en cada "plano". Aplicando terminología hinduista*,* si se toma el orden "grosero" (*sthûla*) o corpóreo como correspondiente a la tierra, en el orden "sutil" (*sûksma*), o transcorpóreo, son diferenciables aspectos de tipo "celeste" y de tipo "infernal" (los primeros, que en el orden cosmogónico determinan la formación del cuerpo; los segundos, que son como prolongaciones oscuras de lo corpóreo o proyecciones de un "plano" inferior).

6. Las profundidades tenebrosas del mundo.

[En virtud de la estratificación de lo cósmico, aparecen niveles inferiores relacionados con lo infernal en los cuales hay fuerzas, energías y configuraciones que resultan disolventes y destructivas para el nivel superior inmediato. Un ejemplo de esto es el tipo de energía y configuraciones que pone en acción la hechicería, tipo de manifestación que existe en todas las sociedades tradicionales. En las civilizaciones tradicionales de Oriente hay una conciencia muy neta de esas profundidades tenebrosas del mundo.]

Según *5.b.*, el flujo de la existencia arrastra en el orden "sutil" entidades y energías inferiores ("oscuras": destructivas o disolventes), unas configuradas, otras sueltas ("influencias errantes" en China), operantes sea de modo espontáneo sea de modo dirigido (en prácticas como la necromancia o la hechicería).

7. Inserción continua de la trascendencia absoluta y relativa en el orden humano.

[Aquí llamamos "trascendencia absoluta" al fundamento trascendente del universo, digámosle "Dios"; y "trascendencia relativa" a lo que en términos de la teología occidental se ha llamado "preternatural". Es evidente que lo diabólico o lo angélico no son trascendencias absolutas pero tampoco son órdenes que pertenecen a la experiencia humana sino que la trascienden; a eso llamamos "trascendencia relativa". Por eso la consideramos preternatural, siguiendo la clasificación de nuestros teólogos que, en una restricción excesiva del término, solo consideran natural a aquello que es accesible a la naturaleza del hombre, sea por las restricciones que le imponen los sentidos o las estructuras psíquicas de la conciencia habitual.]

Llamando "trascendencia absoluta", al fundamento metafísico (*1.b.)* y "trascendencia relativa" a los niveles que exceden el alcance de la experiencia humana histórica, en virtud de *2* el plano humano se concibe como abierto al influjo de ambas trascendencias (la primera operante directamente a través del orden "arquetípico" *(2.f-g*).

8. Apertura al prodigio.

[La idea resulta naturalmente en virtud de que en el plano de la existencia humana, siempre existe la posibilidad de que la incidencia de planos distintos produzca hechos prodigiosos en el sentido de no habituales, ya sea en sentido positivo o negativo.]

a. La consecuencia de *7* es que se vive la posibilidad continua o la expectativa de rupturas del flujo habitual de la existencia, sea de modo "espontáneo" (con respecto al orden humano), sea de modo "provocado" desde ese orden (cf. *2.d-e*), y sea en sentido positivo (desde un nivel "superior"), sea negativo (desde un nivel "inferior").
b. Según la etnia/cultura, el temor al prodigio negativo puede inficionar la vida del hombre común, individual o colectivamente, creando una especie de estado de amedrentamiento crónico.

9. Multiplicidad de principios constituyentes del ser humano ("almas").

[Todas las civilizaciones tradicionales de Oriente admiten que el ser humano, aparte del cuerpo tiene una serie de principios constitutivos (tres, cuatro) que corresponden aproximadamente a nuestra noción de alma o espíritu.]

a. La estratificación cosmológica (*1.a., 5.b.)* se da analógicamente en la constitución del ser humano.
b. El esquema más general es tripartito, con ampliaciones a cuatro o más elementos: un principio más ligado a la materia individuante (a lo corpóreo y vegetativo), otro relacionado con la sensitividad y el movimiento (diferenciable en el "hálito vital" y la "sangre", respectivamente, y ligado a la estirpe), y otro superior, "espiritual" (en el sentido usual del término) del que proceden la racionalidad y la conciencia del yo.

10. Doctrina mítica y/o teorética, y operativa de los estados póstumos.
[El caso típico son los "libros de los muertos", como por ejemplo *El libro de los muertos tibetano*, que son como guías para que el sacerdote conduzca desde el plano terreno el alma del difunto. Esto no es específico del budismo: en el Tantra hindú también se habla de algo semejante, aunque no se ha sistematizado en forma de un libro específico, pero sí en los textos tántricos existen referencias a la guía de los difuntos por el maestro que aún sobrevive en la tierra.]

a. Los principios anímicos (*9.b.*) no disolubles a corto plazo están sometidos a un destino (*2.c*) variable, por procesos de dirección horizontal, o ascendente, o descendente (cf. *5.b.* y

6) parcialmente dirigibles u orientables o modificables de algún modo desde el nivel de la existencia empírica.
b. Ello corresponde a técnicas codificadas (*artes moriendi, Libro de los Muertos,* etc.).

11.Antepasados operantes en relación con la continuidad de la tradición.

[El espíritu de los antepasados (digámoslo así provisionalmente) sobrevive gracias a los ritos que los mantienen en vigencia y de algún modo favorece o desfavorece a las generaciones presentes. Por ejemplo, en la China clásica los esposos colocaban su cama matrimonial sobre la tumba de sus antepasados. En China, el culto de los antepasados tiene particular relieve.]

Por *9.b* y *10. a-b* (y cf. *7*),, la tradición étnico-cultural se ve como una continuidad (no "ideal" sino fáctica) entre los antepasados (a partir del fundador mítico) y las generaciones vivientes sucesivas, que para asegurar tal continuidad (que es también la propia), deben por una parte protegerse de los influjos nocivos ejercibles por elementos residuales póstumos desatendidos (ritos apotropaicos), y por otra mantener la energía animadora de la estirpe en el orden "sutil" (*5.b.* y *9,b*) (ritos del llamado "culto de los antepasados"). Los ritos funerarios contienen el inicio de los ritos apotropaicos y los de conservación.

12. Continuidad (e indistinción) naturaleza-cultura e inserción de la segunda en la primera.

Es lo que resulta inmediatamente de 1, 2, 5, 7, 9, 11.

13. Confluencia de límite y sentido en el canon (o norma).

[Son culturas típicamente pautadas, es decir, tanto la organización social dividida en estamentos rígidos como la forma de conducta, están regidas por normas fijas, que crean en el individuo un límite muy preciso, no solo en relación a lo ceremonial y cosas parecidas.]

a. El orden cósmico (1-2) y sus secuelas (3-12) a la vez da sentido (2.f) y pone límites preservadores (antidisolventes) a la conducta humana individual y colectiva, siendo precisamente el límite la condición del sentido.
b. Los límites determinan la forma o estructura de la conducta y el sentido, los contenidos de ella, constituyendo en conjunto la pauta tradicional, codificada en la *norma* para el hacer o el producir, y el canon para lo producido.

14. Supremacía factual de las formas.

[Es lo que, superficialmente, suele llamarse formalismo, particularmente llamativo en el confucianismo. Estas formas no son subjetivas sino enteramente objetivas.]
a. El sentido se revela (13. *a) normalmente* (es decir, según la norma) a través de las formas. Como el límite (*ib.*) preserva de la disolución, aun en la manifestación de sentido en una forma anormal (o antinormativa) comporta de por sí un factor disolvente, por lo tanto peligros para la continuidad tradicional, que expresa (cf. 13 *y* 11) el fundamento trascendente del sentido. Mientras que la ausencia del sentido (la vaciedad de las formas) priva al hacer o al producir de valor intrínseco, pero no tiene un efecto disolvente inmediato.

b. De donde la supremacía factual de las formas sobre los contenidos; aparte de que, de algún modo, las formas mismas son en general portadores de un sentido en cuanto tales, ya que están trascendentemente fundadas (a través de los mitos de origen).
c. Son conocidos los conflictos entre formalismo/revivificación, etc.

15, Aceptación del ES como destino y selva, y del DEBE SER como modelo y objeto de consejo.

[Literalmente, la ley de la selva: el pez grande se come al más chico. Es el principio, enunciado en Zimmer[134], que establece lo que llamaríamos en términos actuales una especie de realismo total y descarnado.

El mundo es una selva en la cual el más poderoso se apodera del otro y si puede los destroza, o se asocia con el más débil para destruir al más poderoso, etc.: un maquiavelismo anticipado.

Y al mismo tiempo existe una norma de la conducta humana que le exige ajustarla a su prototipo celeste. Entonces, por un lado tenemos esta exigencia en la medida en que el hombre tiene una cierta posición en el universo que le exige cumplir la voluntad del Cielo; pero al mismo tiempo, el hombre está submerso en la ley de la selva. Aparece así el sabio que actúa como un consejero que le dice al individuo, digamos al rey específicamente: "Usted tiene que actuar así para estar conforme con la voluntad del Cielo". Que le haga caso o no, es un tema; pero el hecho es así.

Hay otra cuestión importante: en última instancia, el que vence sobre otro es superior al vencido, no importa que en otros aspectos sea notoriamente inferior. Por ejemplo, viene a cuento la actitud tan ambivalente de los japoneses con respecto a los norteamericanos: existe un gran rencor por la invasión norteamericana y sobre todo por esa especie de degradación del Emperador, a quien dejaron de considerar el hijo de los dioses, pero al mismo tiempo un gran respeto por Mc Arthur porque había vencido. Esta ambivalencia se da en todas las culturas orientales con respecto a los blancos dominadores y su fundamento hay que rastrearlo en ese realismo descarnado y total que tiene el oriental frente a los hechos.]

a. 2.c-d y *12* justifican ver la "ley de la selva" de la naturaleza como operante en el mundo humano (histórico-cultural) y aquélla como conforme al orden cósmico en cuanto se manifiesta como destino. El "echar las suertes" para ciertas decisiones es otro aspecto de la misma actitud. Y otro aspecto es aceptar que el que puede más (el que vence) es superior (en aquello en que es vencido, aunque pueda ser inferior en otros órdenes, aun más importantes).

b. Por otra parte la centralidad humana (*4.b.* (2)) pone al hombre como reflejo del Principio celeste (*2.b*) y sujeto de una norma específica (*13*); por consiguiente, diferente y en cierto modo opuesta a la "ley de la selva". La misma centralidad pone a esa norma celeste- humana como determinante y garante del orden natural mismo en su "plano" de existencia.
c. La contradicción fáctica entre *a* y *b* se resuelve míticamente por un estado originario ("edad de oro" y análogos) en que la perfección humana (ajuste a la norma) determinaba la analogía total en el correspondiente "plano" de existencia; de modo que el estado de hecho *a* resulte de la caída (progresiva o no) del hombre desde esa perfección.
d. El ajuste a la norma, en el orden individual o colectivo, representa una restauración (asintótica) del estado originario, por lo tanto un DEBER SER; es misión del Sabio, por el consejo y la guía, obrar en el sentido de esa restauración, aunque los factores de sentido, las condiciones cíclicas (de caída) y el desajuste de la voluntad en el hombre imperfecto hagan desoír el consejo.

16. Etnocentrismo.

[134] Zimmer, en op. cit., p. 95.

[Son culturas total y absolutamente etnocéntricas. Aunque se los pueda tratar con cordialidad, el extranjero es un bárbaro. Hay un libro de chinos que viajan a la India donde cuentan todas esas cosas "raras" que hacen los "extranjeros", más o menos como hacían los misioneros occidentales cuando iban a Oriente y contaban las "cosas raras" de los chinos, japoneses…]

a. Resulta inmediatamente de *4.b*. Aunque las relaciones interculturales son abiertas (hostiles o pacíficas: invasiones, expediciones, comerciantes y viajeros), el perteneciente a otra cultura es un "bárbaro" (o término equivalente). La pertenencia a una tradición en el sentido aquí considerado implica una absolutización de ella, y por lo tanto, en principio (cf. infra *b*) la imposibilidad de aceptar otra como equivalente; lo que puede considerarse como un aspecto del límite (cf. *13.a.*).
b. Solo en condiciones excepcionales (y posiblemente históricamente tardías), por ejemplo en la interpenetración de culturas (caso budismo indio-Extremo Oriente) aparece aplicado aquí el principio de lo "relativamente absoluto".

17. Orden social cósmica y míticamente regido, con pautas estamentarias y jurídicas (considerablemente) rígidas.

[Complementa lo que hemos dicho antes. El orden social es evidentemente un reflejo del orden cósmico a través del mito fundacional; no es una convención puramente humana sino que ha sido establecido por el fundamento a través de una estructura mítica en el orden cultural o en una situación primordial.]

Resulta inmediatamente de *13-14*, y cf. *16.a*. Una consecuencia es que las profesiones están dotadas de un *sentido* intrínseco, correlativo al bien o al servicio producido pero trascendente a él.

18. Vivencialidad de lo sagrado.

[Se refiere a la sacralidad de la palabra, de los tiempos (los ciclos cósmicos), del espacio (por ejemplo, de la orientación canónica de los edificios). Las formas canónicas tienen particularmente un sentido, especialmente en los templos (pero también en las edificaciones particulares), que se construyen según ciertas orientaciones rituales y con un simbolismo determinado de las formas. En el Oriente clásico y en el Tíbet, hasta la invasión de los chinos, por lo menos, los templos se fundaban según ciertas condiciones específicas de la localización y según ciertos ritos fundacionales.]

a. Aparte de ser eventualmente una categoría del pensar, lo sagrado se vivencia en la intuición, más allá o más acá de lo reflexivo, como la cualidad fundamental del *sentido* que tienen los objetos (*1.f*), y las normas y los actos (*13.a, 17*).
b. Es conocida la sacralidad de:
- la palabra;
- el tiempo (ciclos cósmicos, estacionales, históricos, litúrgicos);
- el espacio (orientación canónica de los edificios, sentido de las formas arquitectónicas).

19. Canonicidad y consiguiente objetividad de las artes.

[Las artes participan de esa sujeción al canon, que por lo tanto es objetivo; esto no quita el impulso creador.]

a. Míticamente fundadas en un arquetipo celeste y transmitidas (reveladas) por un "héroe cultural" o por un suceso teofánico, las artes (visuales o auditivas, poesía

incluida) obedecen a ritmos cósmicos, por lo tanto objetivos, que les asignan a la vez su sentido intrínseco y su efecto sobre el sujeto contemplante.

b. Históricamente, en las civilizaciones mayores por lo menos, se produce una "retoricización" de las artes (el equivalente del formalismo aludido en *14. c*) que empero deja incólume su fundamento teórico *a.*

20. Ornamentación con sentido.

[Es importante precisar que en la civilización tradicional no hay ningún tipo de ornamento que no signifique algo; una joya que sea solamente "bonita" es inconcebible: además de ser hermosa debe conllevar alguna significación.]

Resulta inmediatamente de *18* y de *19.a* pero es importante destacar la ausencia del ornamento como forma puramente "estética" (forma vacía cuyo sentido es el puro agrado sensorial). Lo mismo es aplicable al atuendo.

21. Niveles objetivos de sentido de los textos.

[Un texto no puede no ser canónico ni sagrado, pero sí pueden tener diversos niveles de interpretación que o están explicitados en los comentarios o quedan librados a la capacidad interpretativa del receptor.

Estos niveles interpretativos son objetivos, porque están fundados en una correlación simbólica de base canónica; a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con la interpretación de la poesía moderna en los cuales aparecen una serie de factores que tienen que ver con la subjetividad, aunque se tratara de una subjetividad común de una cultura. De todos modos, hay cierta analogía en los dos tipos de cosas, no hay una diferencia tajante; aunque se trate de planos diferentes, la idea es la misma: el texto tiene diversos planos de comprensión simbólica, solo que en este caso de las culturas tradicionales es objetiva y en el otro no.]

Como se puede apreciar siempre aparecen *orden cósmico, canon y sentido*: el canon depende del orden cósmico y el sentido depende la sujeción al canon que pone en relación al objeto con el orden cósmico.

Son objetivos porque tienen su fundamento en la relación de simbolización (*2.b.*). Los niveles de interpretación valen, en principio, para todo texto, no solamente canónicos o sagrados. Tales niveles o se explicitan en el comentario o se dejan implícitos, librados a la capacidad interpretativa del receptor. Lo mismo vale o puede valer para las representaciones plásticas.

22. En las artes no arquitectónicas, ausencia de "volumen" (como factor distractivo de la percepción).

[Ya hemos aludido a eso, llamando volumen en este caso a la perspectiva en la pintura, a la armonización con acordes en música y a la profundización psicológica en la literatura.]

Entendemos por "ausencia de volumen" la de perspectiva en pintura, de armonización (acordes) en música, de profundización psicológica en literatura. Ello puede considerarse como un aspecto de la objetividad (*19.a, 21*):

a. en cuanto fidelidad a la índole de la materia (la línea y el pigmento son bidimensionales; el sonido tiene su propio "volumen interno")

b. en cuanto a lo no distracción respecto al sentido objetivo (el "volumen" distrae la percepción hacia la subjetividad propia y/o ajena).

23. Historiografía canónica.

[La crónica histórica es un registro de hechos, pero además debe ser una interpretación del sentido de esos hechos, y dicho sentido está vinculado con la concepción analógica-simbólica del universo, al punto tal que es más importante ese valor simbólico del suceso que el suceso mismo: un suceso "real" puede ser modificado o cambiado con tal de que se conserve su valor simbólico. Por eso la historiografía oriental no es confiable porque el punto de vista es que no importa tanto lo que pasó como utilizar lo que pasó como una especie de pauta o molde para configurar la experiencia presente.

Por supuesto, hay toda clase de excepciones: en la novela japonesa hay una especie de inclinación por la profundización psicológica, en el arte plástico de las etapas tardías de algunas culturas orientales hay cierta inclinación por el volumen, algunos cronistas se ajustan fielmente en las crónicas como la concebimos nosotros; pero esto no es lo regular sino los adaptamientos lícitos dentro de una pauta un tanto rígida pero no tanto como para impedir cierta libertad.]

a. La historiografía (la crónica histórica), sin dejar de ser en principio un registro memorial de sucesos, contiene la reinterpretación de los mismos en cuanto a sus sentidos, sea simbólico (en el sentido de 1,b), sea normativo (en el sentido de 13.a y 15.b-c); y el sentido tiene primacía sobre los sucesos mismos, cuya exactitud fáctica puede ser adaptada a aquel.
b. Como en el caso de la literatura y a veces de la plástica, en las civilizaciones mayores, más bien tardías, puede presentarse una tendencia al "volumen" (en el sentido de 22) y a la pura crónica historiográfica.

24. *Ciencias tradicionales con aplicaciones didácticas y técnicas.*

[El profesor Asti Vera las trata en su libro *Fundamentos de la Filosofía de la ciencia*[135]. Las ciencias orientales tienen una configuración distinta a la nuestra porque se basan en el pensamiento analógico y además las aplicaciones técnicas son del carácter de las artes, es decir, no son mecánicas sino que implican una participación del sujeto operante que es de un orden que llaman precisamente "no mecánico"; es lo que pasa por ejemplo con el médico: la medicina sigue siendo un arte porque el médico no aplica una matemática para obtener cierto resultado sino que tiene una especie de ojo clínico por el que se adapta personalmente a los hechos para un diagnóstico adecuado, al menos que intervenga una computadora por ejemplo.

Con las ciencias tradicionales pasa lo mismo: cuando un adivino está ante un cliente no se limita a aplicar como si fuera un fórmula matemática el horóscopo o el juego de los palitos chinos…, sino que tiene que haber una adecuación íntima de él a la situación y al sentido de ese juego que está realizando para que el acto adivinatorio pueda resultar. Entonces, aunque la ciencia oriental es de tipo analógico con una base teórica racionable, su aplicación sigue siendo en este sentido un arte.]

Las ciencias tradicionales responden a la misma estructura canónica que las artes (13,19.d); sus aplicaciones participan de la naturaleza de las artes (en el sentido antiguo del término), en cuanto implican una participación no mecánica del sujeto operante y se rigen por el pensamiento analógico (2). Las artes *moriendi* (10, b) son un ejemplo; otro, las artes mánticas.

25. Concreción del orden social en figuras humanas sacralizadas.

[135] Asti Vera, A.; *Fundamentos de la Filosofía de la ciencia;* Nova, Buenos Aires, 1967.

El orden social no es una mera institución jurídica vigente en un código escrito, sino que está concretizado en figuras humanas. El soberano y el sacerdote o el mago son los ejemplos típicos de esta concreción.

26. Importancia de las fiestas.

[Las fiestas tienen una importancia fundamental en estas civilizaciones tradicionales. Al respecto los remito a un hermoso libro de Pieper: por un lado, la fiesta como ocio, pero por el otro la incorporación del individuo a un orden que los trasciende. En primer lugar tiene un aspecto de ruptura de la cotidianeidad, es una solemnidad; por eso mismo es una especie de liberación de las normas habituales reemplazadas por otro tipo de normas. Además es una celebración, y la celebración es un acto eminentemente poético, es decir, una de las funciones básicas de la poesía es celebrar. Yo creo que esa comunicación viva e inmediata con lo sagrado es una de las características básicas de las fiestas, aparte de que también es una forma de ocio.

Además, hay otro tipo de fiestas, de tipo carnavalesco, en las cuales la función es otra, vinculadas con lo que señalamos sobre los aspectos tenebrosos del mundo, que tienen que ser canalizados, como un desahogo, porque si no esa presión pueden manifestarse por otros medios peligrosos.]

La fiesta está regida por los ciclos temporales (18.b (2)) y participa naturalmente de su carácter sagrado. Ahorra comentarios la referencia al excelente libro de J. Pieper. [136]

27. Conducta individual inserta con sentido inmanente y trascendente en el doble orden (cósmico-social); principio del RITO EXTERNO.

Ello resulta inmediatamente de 13 y de las subsiguientes. La sujeción a una pauta intrínsecamente sagrada confiere a la conducta un sentido *ritual* (la reiteración constante del arte arquetípico producido en el origen mítico); mientras que los actos específicamente rituales (ejecutados por el sacerdote, el jefe de familia, etc.) aseguran la conexión general con el orden cósmico que es condición para conferir el sentido ritual a la conducta cotidiana.

28.Naturalidad en lo natural común y reserva ceremonial, sin rigidez del yo, en lo específicamente humano.

Por el rasgo 12 se hace comprensible que las funciones biológicas (incluida la coexistencia a nivel de los individuos de la misma especie) queden libradas a la espontaneidad (lo que al individuo de nuestra cultura aparece como "indiscreto"); mientras que en las situaciones socialmente pautadas, la norma (13) impone una reserva ceremoniosa (cf. 14) (que al individuo de nuestra cultura aparece como "frialdad", "insensibilidad", etc.). La ausencia de rigidez del yo, que puede verse como un aspecto de la objetividad de la norma, suele impresionar como "ingenuidad".

29. Dureza y resistencia hacia sí y hacia el otro.

[Siempre en virtud de la objetividad de las normas, esto se refiere a lo que ha sido observado ya sobre la falta de piedad: en algún momento se puede llegar a situaciones crueles, en función siempre de la norma objetiva impuesta por la cultura. En contraposición,

[136] Pieper, J. *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974.

están las actitudes de piedad, compasión, protección, hospitalidad, etc., por ese conflicto entre la ley de la selva y la norma celeste que habita en el ser humano.]

Resultan igualmente de la objetividad de la norma, y puede y suele conducir a situaciones de extrema crueldad. Eso no excluye las conductas compasivas y piadosas, a tenor de 15.

30. Posibilidad abierta de RITO INTERNO.

Estas culturas, sea a través de las posibilidades que abre el sentido trascendente de las profesiones (17), las artes (19-21) y las ciencias (24), o sea directamente por técnicas específicas (yoga, etc.), dan a la conducta la posibilidad de trascender el orden del RITO EXTERNO (27) para asumir, en la forma del RITO INTERNO (o interiorizado), la reintegración al estado primordial (15.c) y de aquí al fundamento trascendente del orden total (1.b). Ello supone cierto tipo de "iniciación" o "transmisión" que incluye alguna forma de ascesis.

2. Los rasgos formal-categoriales en la cultura antigua y en la medieval

Ahora bien: si aceptamos que esto sea una primera categorización de rasgos formales de las culturas consideradas, entonces empiezan las sorpresas: hasta qué punto podemos decir que solamente sean características de las culturas orientales. Un ejemplo de esto es que el libro de Pieper, citado en el rasgo 26, no fue escrito tomando como modelo las culturas orientales ni tampoco estaba dirigida a ellas.

Yendo más atrás, a las culturas antiguas, si recurrimos a la cultura egipcia por ejemplo, los mismos caracteres de estas culturas orientales les son íntegramente aplicables, por lo menos hasta donde podemos conocerla. Probablemente esta observación también sea extrapolable a cualquiera de las culturas arcaicas de África o de América, lo que pasa es que los datos históricos o etnográficos que disponemos no son los que necesitaríamos para este rastreo. No obstante, creo que esta extrapolación es una hipótesis fácilmente sostenible: en las culturas polinesias, por ejemplo, es prácticamente aplicable en su totalidad. Y aun más, proyectado hacia nuestra Edad Media esto es perfectamente observable, con algunas diferencias para algunos de los puntos. Cotejemos:

Con respecto a los tres primeros rasgos, es evidente:

1. Orden cósmico animado, estratificado en una serie indefinida, pero clasificable y reducible a enumeración convenida, de grados, niveles o "planos" de ser, y metafísicamente fundado.

2. *Pensamiento orientado según una analogía operativa que asigna al objeto un (múltiple) sentido trascendente.*
3. *El modo conceptual de lo "relativamente absoluto" compatibiliza la absolutez de la verdad con la relatividad pespectivista.*

El 2 (*pensamiento orientado según una analogía)* es sumamente nítido. Basta con ver los manuales para uso escolar medievales: la correspondencia de los planos, la simbolización típica (los objetos son simbólicos). Si nos detenemos en 3, esto de *el modo constitutivo de lo*

relativamente absoluto, probablemente no pertenezca a la mirada medieval: es un punto a discutir en qué medida lo es o no.

Los rasgos 4 y 5 evidentemente sí.

4. Ordenación de la totalidad en función de la centralidad.
5. La existencia como flujo continuo determinado por causas inteligibles.

El 5 está en ese libro de santo Tomás, *Las operaciones ocultas de la naturaleza*. Allí está expresado de modo patente, incluso en el fundamento de la astrología: no hay azar ("el azar es el nombre que le damos a las causas que desconocemos"). Partiendo del motor inmóvil, el impulso se transmite a través de las esferas vertidas por los ángeles y llega al mundo sublunar. Este impulso es el que determina el azar en el orden del devenir, en el orden de la generación y de la corrupción.

En la teoría aristotélica, las esferas planetarias son movidas por inteligencias puras, que en la teoría cristiana corresponden explícitamente a los ángeles. Entonces, la manifestación visible de esa actividad angélica son los astros que vemos y los siete planetas ordenados, de modo que la posición de las estrellas fijas y de los planetas en cada caso, es una especie de alfabeto que permite leer las causas que determinan el porvenir. Ese fundamento está magníficamente expuesto en *La vida es sueño* con una nitidez absoluta en el discurso inicial del rey y en uno de los discursos finales: "… porque los astros inclinan, no fuerzan el albedrío". Hay quien ha señalado que este punto de Calderón tiene influjo de la literatura árabe y ese influjo sea posiblemente el *Libro de Barlaam y Joasaf*, que lo escribió San Juan Damasceno y creo que posiblemente tenga su origen en una leyenda sobre la vida de Buddha.

6. Las profundidades tenebrosas del mundo.

Son perfectamente vigentes en la Edad Media como todos sabemos, no solo por las brujas sino porque la magia, en el sentido de hechicería, es algo que figura específicamente en la teología entre las actividades prohibidas.

7. Inserción continua de la trascendencia absoluta y relativa en el orden humano.

Es evidentemente así.

8. Apertura al prodigio.

Claramente la comparte la cosmovisión medieval.

9. Multiplicidad de principios constituyentes del ser humano ("almas").

Aunque aparentemente no se trata de un rasgo compartido, sin embargo lo es, porque si bien la tradición occidental ha unificado la noción de alma en una (un alma inmortal y un cuerpo), sin embargo, en esta alma la doctrina tradicional medieval esconde la tripartición arcaica, que viene de los griegos: el alma vegetativa o intuitiva, el alma sensitiva o animal y el alma racional o humana. Pero ocurre que en la concepción tomista, por ejemplo, no se trata de tres principios separados sino que el alma racional incluye en sí como una de sus

primeras determinaciones (propiedad) la actividad nutritiva y la actividad sensitiva, esto es, la sintetiza en sí. De modo que esa unicidad conlleva los tres elementos; esto también aparece en san Pablo y en otros.

Entonces, el principio de la multiplicidad de almas también aparece en la Edad Media. Además también se observan una serie de problemas complicados cuando se trata de la noción misma de alma: el pensamiento occidental, desde entonces se ha centrado básicamente en el aspecto inmortal del alma. Y también se admite que los animales no tienen un alma inmortal pero tienen alma, punto que no está del todo dilucidado porque no pertenece al interés de la cultura occidental, que está muy centrada en el alma del hombre y en su destino trascendente.

10. Doctrina mítica y/o teorética, y operativa de los estados póstumos.

En la edad media existen las *ars moriendi*: manuales para ayudar al buen morir. Las cita Evans Wentz, que es el primer traductor de *El libro de los muertos tibetano*, en la introducción. Hay un libro del maestro Villegas, *Agonía del tránsito de la muerte,* que es un clásico español del siglo XVI. Creo que es la última *ars moriendi* que se ha editado en Occidente. Ahí habla sobre las condiciones en que el difunto debe morir. Y también es un *ars moriendi* el modo en que muere el padre de Manrique, en sus *Coplas*.

La diferencia con las *ars moriendi* orientales, como *El libro de los muertos egipcio*, es que estas son más específicas y van más allá del momento mismo de la agonía, en tanto que las medievales suelen detenerse en ese momento; pero ello no quita de que haya un parentesco entre unas y otras.

11.Antepasados operantes en relación con la continuidad de la tradición.

Esto lo observamos en los ágapes mortuorios tradicionales, y lo mismo en el culto de los difuntos, en el sufragio de las almas en el Purgatorio, etc.

12. Continuidad (e indistinción) naturaleza-cultura e inserción de la segunda en la primera.

Tampoco en la medievalidad se plantea una oposición entre naturaleza y cultura, sino que hay una continuidad entre ambas. La oposición es un hecho moderno.

13. Confluencia de límite y sentido en el canon (o norma).

Toda la rigidez de la norma se aplica a la estructura de la Edad Media.

14. Supremacía factual de las formas.

15. Aceptación del ES como destino y selva, y del DEBER SER como modelo y objeto de consejo.

Basta con pensar en la historia de los papas y emperadores.

16. Etnocenrismo.

También la Cristiandad es un etnocentrismo. Cuando Marco Polo realiza sus viajes pasa de una unidad etnocultural a otra con la misma extrañeza con que un oriental puede hacer un viaje a otra cultura.

17. Orden social cósmica y míticamente regido, con pautas estamentarias y jurídicas (considerablemente) rígidas.

18. Vivencialidad de lo sagrado.

19. Canonicidad y consiguiente objetividad de las artes.

20. Ornamentación con sentido.

Todos estos rasgos están evidentemente presentes en la cultura medieval.

21. Niveles objetivos de sentido de los textos.

22. En las artes "no arquitectónicas", ausencia de "volumen" (como factor distractivo o de percepción).

23. Historiografía canónica.

Son rasgos presentes en la cultura medieval.

24. Ciencias tradicionales como aplicaciones didácticas y técnicas.

Aun en el siglo XIII, Witelo formuló una teoría física de la luz partiendo de la luz divina; y a partir de allí llegamos hasta Newton, que a partir de su física, desarrolla una especie de teología.

25. Concreción del orden social en figuras humanas sacralizadas.

Papa y emperador, son modelos de esto.

26. Importancia de la fiesta.

Basta recurrir al trabajo de Pieper.

27. Conducta individual inserta con sentido inmanente y trascendente en el doble orden (cósmico-social); principio del RITO EXTERNO.

28. Naturalidad en lo natural común y reserva ceremonial, sin rigidez del yo, en lo específicamente humano.

Basta con pensar en la vida medieval. Retratada en el texto de Eileen Power, *Gente de la Edad Media*, publicado por Eudeba.[137] También hay una especie de ingenuidad en esta edad, como una consecuencia de la falta de realidad individual del yo.

29. Dureza y resistencia hacia sí y hacia el otro.

Basta con pensar en la Inquisición.

30. Posibilidad abierta de RITO INTERNO

En nuestra cultura se manifiesta en dos formas: por una aparte, como es muy notorio en la vida monástica, que implica una ruptura con respecto al orden exterior para seguir una vida interior, y eso en la teoría mística de san Bernardo está absolutamente patente, como en todos los místicos medievales que derivan de él. La mística medieval está en general orientada de este modo, mientras que la mística renacentista se aparta más bien de este modelo, incluso en san Juan de la Cruz que es un teórico especulativo de la mística, que toma un camino más psicológico, sin por esto caer en ningún psicologismo.

Y otro camino, que acá está apenas aludido, es la profesión. En la India también la gramática es una vía para alcanzar la liberación. En general, cualquier tipo de profesión o arte tradicional contiene en sí las posibilidades de que el individuo por medio de ciertos ritos adecuados a la profesión o actividad que ejerce, siga una vía de integración. Al respecto, surge el ejemplo de las organizaciones iniciáticas de los constructores, como la masonería.

Concluyendo este punto: todo esto es, también, enteramente medieval y entonces qué sentido tiene oponer Oriente a Occidente. Es decir, qué significa Oriente frente a Occidente si estos rasgos están también entre nosotros en un período de nuestra historia, antes de lo que podríamos llamar el Occidente moderno, que comienza a delinearse a fines de la Edad Media y principios del renacimiento, y se consolida en el siglo XVIII.

3. **Oriente y Occidente**

(Cuanto digamos en este punto, se complementa y amplía con lo reflexionado en cap XX, "Tradición y modernidad en la cultura occidental" y en el XXI, "Contradicciones y realizaciones de Occidente".)

La conclusión a la que llegamos es que estos rasgos no representan solo a Oriente sino a las que podemos llamar *culturas tradicionales o arcaicas*, son culturas que se caracterizan por el orden y el canon, el límite y el sentido, donde el límite fijado por el canon es el que da el sentido. Y esto me parece que dice bastante sobre lo que busca el hombre occidental cuando se vuelca hacia Oriente.

Un rasgo de esta cultura llamada occidental es la vocación de occidentalización de todas las culturas, lo que conlleva evidentemente una vocación de expansión, que termina por teñir toda cultura que contacta; es lo que se llamado la "planetarización" de la cultura occidental.

A esta "invasión" sobreviven las culturas nativas o folklóricas ya como elementos ya como islotes dentro de la cultura occidental en expansión. Si se trata de culturas que aún no han entrado en contacto con Occidente se pueden observar los rasgos y costumbres que la

[137] También hay otro texto con el mismo título, pero de Robert Fossier, *Gente de la Edad Media*, Taurus.

definen y a las que el hombre occidental se acerca con curiosidad a modo de elemento comparativo, pero no por vocación o respeto hacia la cultura nativa.

Entonces, así dichas las cosas, ¿qué significa Occidente?:

1. en un sentido restringido, alude a una cultura expansiva formada a partir del siglo XV y que llega al siglo XX, aunque específicamente no va más allá del siglo XVIII;
2. en un sentido ampliado: alude a los antecedentes que han ido formando esta cultura mencionada en el punto anterior, y que abarca desde la antigüedad grecolatina, incluyendo el influjo judío, hasta sus comienzos (principios del siglo XV).

Planteada de este modo, la oposición Oriente-Occidente queda invalidada por otra más coherente: Occidente moderno – cultura tradicional.

También de Oriente podríamos hablar en dos sentidos:

1. en un sentido restringido: se alude al Oriente clásico;
2. en un sentido ampliado, al Oriente histórico, que por lo general coincide con la concepción que de Oriente tienen los historiadores, y que abarca tanto al Oriente propiamente dicho como lo que se le asocia extracontinentalmente, por ejemplo Egipto.

Entonces, si a Oriente y Occidente los oponemos:

- por los rasgos 1, equivale a oponer "cultura moderna (occidental)" – "cultura tradicional" o "arcaica";
- por los rasgos 2, equivale a oponer "historia europea (y americana) desde Grecia y Roma" (incluido el judaísmo) / "historia de Asia con sus extensiones africanas".

Tal como se dice más arriba, en la cultura oriental tomada en sentido 1, siempre aparece como constante esta trilogía: canon, límite, sentido. El canon implica un límite y el límite da sentido. Esta noción de límite está totalmente desdibujada en la cultura occidental moderna, de ahí la ansiedad y la angustia permanente del hombre occidental (angustia como manifestación aguda y ansiedad como estado más permanente de una misma sensación).

Sin embargo, estos tres elementos están presentes en la Edad Media occidental, la misma Edad Media que ha sido tildada de oscura por los historiadores desde el siglo XVIII para acá, en que comienza a vérsela y designársela peyorativamente, pero desde ya que no ha sido una etapa oscura sino cargada de sentido.

Tal vez la pérdida de sentido en el hombre occidental moderno justifique o esté en la raíz de la mirada que se vuelve hacia Oriente, y que puede interpretarse de tres maneras posibles:

1. desde las décadas del 50 y del 60 [del siglo XX], como una asimilación de las técnicas orientales en un sentido restringido, por ejemplo el yoga, las artes marciales, etc.;
2. en un sentido inverso, el hombre occidental que se asimila a una escuela oriental, por ejemplo The Beatles. Esto puede observarse tanto en quienes abandonan Occidente para irse a vivir a una cultura oriental, por ejemplo Guénon al radicarse en el Islam, como en quienes se asimilan a escuelas orientales sin salirse de su casa: el Japón invade Occidente con el zen, los lamaístas tibetanos están fundando escuelas y monasterios en diversos lugares de Occidente, etc. De este modo, para los occidentales Oriente se va conformando como una *forma mentis*;
3. el hombre occidental se acerca a Oriente para vivificar su propia cultura, acceso que suele realizarse por dos vías: una especulativa, como es el caso del trabajo de Ohm[138], y la

[138] Ohm, Thomas. *Crítica de Asia sobre el Cristianismo de Occidente*, Ediciones Desclée, de Brouwer.

otra, vivencial; en este caso, en tanto Oriente mantiene el sentido de lo sagrado del mundo, Occidente lo pierde cada vez más.

XIX

Estructuras tendenciales de la civilización occidental

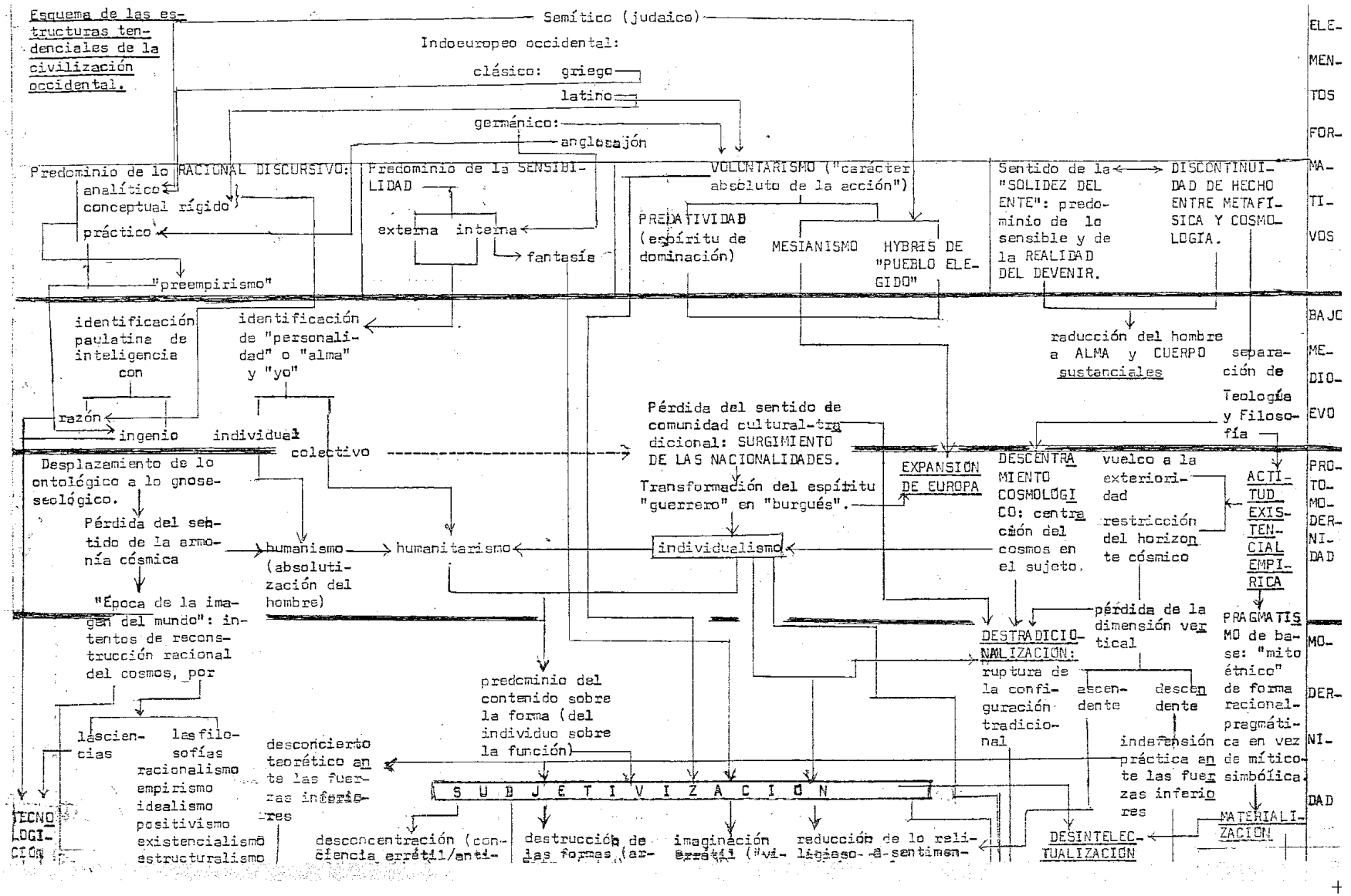
1. Cuadro y guía para su lectura

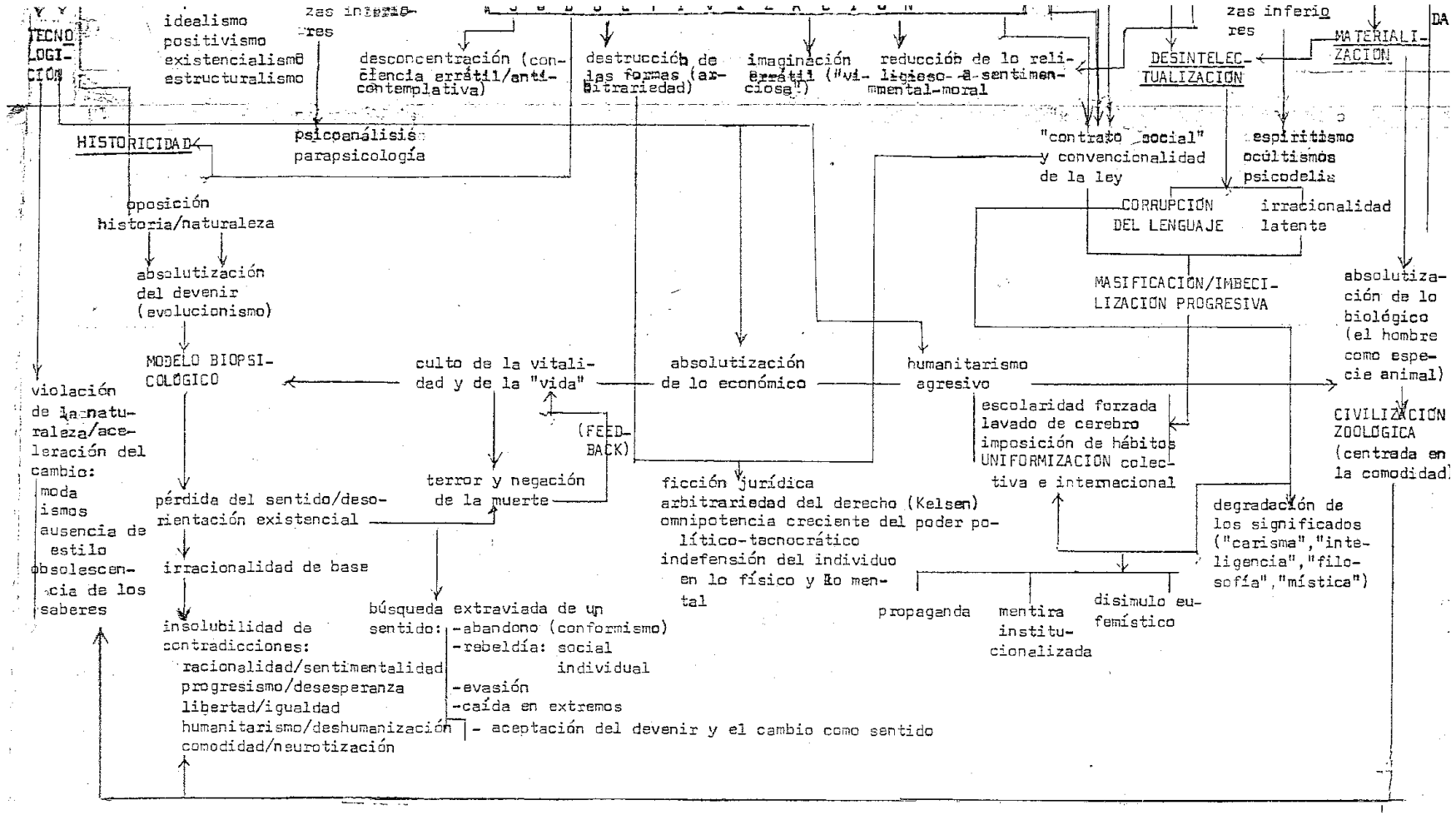
1.1. Cuadro

El tema que vamos a tratar está reunido en el cuadro adjunto: *Esquema de las estructuras tendenciales de la civilización occidental*. El desarrollo explicativo que le sigue, remite a dicho esquema de manera constante. El cuadro original es un tanto extenso, por lo que hacerlo entrar en una sola página hubiera implicado reducirlo a un tamaño de letra tan pequeña que lo haría ilegible, prácticamente. Por eso hemos elegido distribuirlo en dos páginas que se continúan; pero como además también presenta una complejidad en el seguimiento de las líneas, deliberadamente en la partición se puede observar una parte en la que ambas páginas se superponen, porque de esta manera se puede seguir mejor la derivación de cada línea o flecha. El título SUBJETIVIZACIÓN encerrado entre líneas, es un buen punto para guiar el lugar de esta superposición y las derivaciones consiguientes

Este cuadro tiene las limitaciones propias de todo esquema. De todos modos, lo que se trata es de proporcionar un modelo, desde ya relativo, para describir la génesis y la estructura de esto que estamos llamando *modernidad*. Cuando uno encara una etapa histórica, se encuentra con una estructura en la que todos los elementos están interrelacionados, de ahí líneas y flechas que se derivan y se entrecruzan.

En general está pensado así: a la izquierda las caracteristicas que tienen que ver con el pensamiento; en la primera mitad del centro lo referido a lo sensitivo y lo siguiente, a los aspectos que tienen que ver con la actitud y la voluntad.


Esquema de las estructuras tendenciales de la civilización occidental.
Semítico (judaico)
Indoeuropeo occidental:
clásico: griego
latino
germánico:
anglosajón
ELEMENTOS FORMATIVOS
Predominio de lo RACIONAL DISCURSIVO:
analítico
conceptual rígido
práctico
"preempirismo"
Predominio de la SENSIBILIDAD
externa
interna
fantasía
VOLUNTARISMO ("carácter absoluto de la acción")
PREDATIVIDAD (espíritu de dominación)
MESIANISMO
HYBRIS DE "PUEBLO ELEGIDO"
Sentido de la "SOLIDEZ DEL ENTE": predominio de lo sensible y de la REALIDAD DEL DEVENIR.
DISCONTINUIDAD DE HECHO ENTRE METAFÍSICA Y COSMOLOGIA.
identificación paulatina de inteligencia con
razón
ingenio
identificación de "personalidad" o "alma" y "yo"
individual
colectivo
reducción del hombre a ALMA y CUERPO sustanciales
separación de Teología y Filosofía
BAJO MEDIOEVO
Pérdida del sentido de comunidad cultural-tradicional: SURGIMIENTO DE LAS NACIONALIDADES.
Transformación del espíritu "guerrero" en "burgués".
EXPANSIÓN DE EUROPA
DESCENTRAMIENTO COSMOLÓGICO: centración del cosmos en el sujeto.
vuelco a la exterioridad
restricción del horizonte cósmico
ACTITUD EXISTENCIAL EMPIRICA
PROTOMODERNIDAD
Desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico.
Pérdida del sentido de la armonía cósmica
"Época de la imagen del mundo": intentos de reconstrucción racional del cosmos, por
humanismo (absolutización del hombre)
humanitarismo
individualismo
las ciencias
las filosofías
racionalismo
empirismo
idealismo
positivismo
existencialismo
estructuralismo
predominio del contenido sobre la forma (del individuo sobre la función)
DESTRADICIONALIZACIÓN: ruptura de la configuración tradicional
pérdida de la dimensión vertical
ascendente
descendente
indefensión práctica ante las fuerzas inferiores
desconcierto teórico ante las fuerzas inferiores
PRAGMATISMO de base: "mito étnico" de forma racional-pragmática en vez de mítico-simbólica
MODERNIDAD
SUBJETIVIZACIÓN
TECNOLOGIZACIÓN
desconcentración (conciencia errátil/anti-
destrucción de las formas (ar-
imaginación errática ("vi-
reducción de lo religioso-a-sentimen-
DESINTELECTUALIZACIÓN
MATERIALIZACIÓN



LAS REALIZACIONES DE OCCIDENTE: -dominio tecnológico/precisión pragmática del lenguaje
-artes de base tecnológica: música
foto/cine
-la novela /el teatro dramático
-"planetarización".

1.2. Guía para su lectura

La guía que sigue inmediatamente, solo pretende orientar el contenido de la lectura del punto 2 "explicación del cuadro", tal como se hiciera durante la clase, y por supuesto también la "navegación" por el cuadro original. Más bien, es un resumen de los temas que si al lector no le resulta útil o lo complica, puede saltearla e ir directamente a la explicación del punto 2.[139]

Los títulos en mayúscula negrita son los *momentos* en que se dividen estas estructuras de la formación de la cultura occidental. En el cuadro que sigue:

I. ELEMENTOS FORMATIVOS,
II. BAJO MEDIOEVO,
III. PROTOMODERNIDAD,
IV. MODERNIDAD.

Los títulos en mayúscula blanca, por ejemplo SOLIDEZ DEL ENTE, son los temas que hemos considerado nodales dentro de cada momento y las flechas a su derecha los subtemas explicativos en que se desarrolla cada uno. De todos modos, debe quedar en claro que la finalidad de este resumen es solo orientativa y que lo importante es reflexionar sobre el cuadro, siguiendo la explicación de la clase.[140]

Esquema de las estructuras tendenciales de la civilización occidental

MOMENTOS O PERÍODOS

- elementos formativos
- bajo medioevo
- protomodernidad
- modernidad

I. **ELEMENTOS FORMATIVOS**
→semítico
→indoeuropeo occidental

Características de las etnias

SOLIDEZ DEL ENTE
DISCONTINUIDAD ENTRE METAFÍSICA Y COSMOLOGÍA

PREDOMINIO DE LO RACIONAL DISCURSIVO	→ predominio de lo analítico
	→ carácter conceptual rígido
	→ orientación discursivo-práctica
	→ preempirismo
PREDOMINIO DE LA SENSIBILIDAD	→ interna-externa
VOLUNTARISMO (o carácter absoluto de la acción)	→ predatividad
	→ hybris de pueblo elegido

[139] N. del E.
[140] N. del E.

→ mesianismo

II. **BAJO MEDIOEVO**

REDUCCIÓN del hombre a ALMA y CUERPO → identificación de "personalidad" o "alma", con "yo"

SEPARACIÓN entre TEOLOGÍA y FILOSOFÍA

IDENTIFICACIÓN paulatina de la INTELIGENCIA con la RAZÓN o EL INGENIO

SURGIMIENTO DE LAS NACIONALIDADES

EXPANSIÓN DE EUROPA

III. **PROTOMODERNIDAD**

ACTITUD EXISTENCIAL EMPÍRICA
- → vuelco a la exterioridad
- → restricción del horizonte cósmico
- → desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico
- → pérdida del sentido de la armonía cósmica
- → época de la imagen del mundo
- → humanismo (absolutización del hombre)
- → humanitarismo (o proceso de secularización de la cultura)
- → formación del individualismo

DESCENTRAMIENTO COSMOLÓGICO
- → centración del cosmos en el sujeto

IV.**MODERNIDAD**

RECONSTRUCCIÓN RACIONAL del COSMOS POR LAS CIENCIAS Y LA FILOSOFÍA →tecnologización creciente

PRAGMATISMO DE BASE
- → conformación del mito étnico (racional-pragmático)
- → predominio del contenido sobre la forma
- → predominio del individuo sobre la función

DESTRADICIONALIZACIÓN
- →ruptura de la configuración tradicional
- → pérdida de la dimensión vertical descendente-> desconcierto teorético e indefinición práctica ante las fuerzas inferiores

SUBJETIVIZACIÓN
- → desconcentración
- → conciencia errátil o anticontemplativa
- → predominio de contenidos sobre las formas -> destrucción de las formas -> arbitrariedad
- → imaginación errátil o viciosa
- → reducción de lo religioso a lo moral y a lo sentimental

DESINTELECTUALIZACIÓN
- → irracionalidad latente
- → corrupción del lenguaje

MATERIALIZACIÓN DE LAS COSAS
- → actitud existencial empírica -> pragmatismo -> materialización
- → absolutización de lo biológico
- → contrato social -> destrucción de las formas -> convencionalidad de la ley -> ficción jurídica ->percepción arbitraria del derecho
- →creciente poder político-tecnocrático
- →indefensión del individuo
- →destrucción de las formas

MASIFICACIÓN/IMBECILIZACIÓN PROGRESIVA

HISTORICIDAD
- → oposición historia/naturaleza
- → absolutización del devenir

MODELO BIOPSICOLÓGICO	→ culto de la vitalidad
	→ terror y negación de la muerte
	→ absolutización de lo económico
	→ humanitarismo agresivo
	→ escolaridad forzada
	→ lavado de cerebro
	→ imposición de hábitos
	→ uniformización colectiva e internacional
CIVILIZACIÓN ZOOLÓGICA	→ pérdida de sentido
	→ desorientación existencial
	→irracionalidad de base
	→ insolubilidad de contradicciones
CORRUPCIÓN DEL LENGUAJE	→ degradación de los significados
	→ propaganda
	→ mentira institucionalizada
	→disimulo eufemístico

V. REALIZACIONES DE OCCIDENTE

DOMINIO TECNOLÓGICO	
PRECISIÓN PRAGMÁTICA y CONCEPTUAL DEL LENGUAJE	
ARTES DE BASE TECNOLÓGICA	→ música, fotografía, cine…
	→ desarrollo de la novela y el drama
POLÍTICAMENTE	→ planetarización creciente
	→ apertura de las nacionalidades

2. Explicación del cuadro

Lo que sigue es la explicación de los puntos salientes del cuadro, tal como fueron tratadas en clase por el profesor.[141]

MOMENTOS O PERÍODOS

A la derecha una angosta columna nos muestra los momentos o períodos en los que dividimos la conformación de las estructuras tendenciales de la civilización occidental:

a. Elementos formativos
b. Bajo Medioevo
c. Protomodernidad
d. Modernidad

Según el criterio que hemos adoptado, los tres primeros períodos se consideran premisas del desarrollo de la Modernidad, vista desde la Tradición.

I. ELEMENTOS FORMATIVOS

Son dos:

1. el *semítico*, específicamente el judaico,
2. el *indoeuropeo occidental* con dos ramas:
   a. la clásica: griega y latina,
   b. la germánica, y dentro de ella la anglosajona.

[141] N. del E.

Como presupuesto de la explicación, vamos a diferenciar "raza" de "etnia". La etnia es un complejo cultural y, por lo tanto, más caracterizable porque se basa en una lengua y en una concepción del mundo comunes, independientemente de las razas que la componen.

Aclarado esto, sostenemos que *lo común* a este complejo semítico-indoeuropeo occidental es la *solidez del ente*, tal como se presenta a la derecha del cuadro:

"Sentido de la "SOLIDEZ DEL ENTE": predominio de lo sensible y de la "REALIDAD DEL DEVENIR"

Al comparar Oriente-Occidente, hemos señalado que en Oriente el "objeto" tiende a diluirse en factores contingentes que se juntan casi accidentalmente para después disolverse; mientras que lo característico de esta cosmovisión étnica (la semítica y la indoeuropea occidental) es "sentir" la solidez del ente, no tanto porque lo expresen así sino por su modo de vivir, su actitud existencial: el ente como una cosa sólida y el devenir como una realidad. Basta con pensar en los griegos, tal como lo ha visto muy bien Spengler: el griego se atiene a la forma corporal como una entidad casi autónoma y lo mismo pasa con los romanos y los semitas.

Otro rasgo definitorio es el que en el cuadro figura a su lado:

"DISCONTINUIDAD de hecho entre METAFÍSICA Y COSMOLOGÍA"

De hecho la *Biblia* es una cosmología heredada de los pueblos semíticos anteriores y aceptada, a la cual se le sobreponen todos los aspectos que podríamos llamar metafísicos correspondientes a Dios. Su cosmología bien podría haber sido otra, sin que esto implicara nada importante.

En Aristóteles, si bien la metafísica es la continuación de la física, el tratamiento de la cosmología podría prescindir de lo que se dice metafísicamente (lo que no ocurre en ningún caso en las culturas orientales).

El cristianismo y el islamismo, directamente no tienen cosmología propia. Algo similar ocurre con el judaísmo posterior: hasta tal punto su cosmología es independiente de su metafísica que la cosmología griega pudo ser adoptada tanto por los hebreos como también por los cristianos y, posteriormente, los musulmanes.

Hacia el sector izquierdo del cuadro, podemos ver las particularidades que se reparten de manera diversa. Entre ellas:

"el predominio de lo RACIONAL-DISCURSIVO"

La mentalidad judía, y la griega, que tienen más semejanza de lo que se suele señalar, se caracteriza por el predominio de lo *racional-analítico.* En el *Talmud*, por ejemplo, se ve de la manera más perfecta esa descomposición de las cuestiones en todas las perspectivas, así como los griegos se muestran notablemente analíticos en la precisión de los conceptos.

Este rasgo adopta entre los latinos, empezando con los romanos, un carácter *conceptual rígido*: si algo caracteriza la racionalidad latina frente a la griega es la rigidez de sus conceptos. A pesar de su carácter analítico, el pensamiento griego siempre muestra cierta flexibilidad para conceptualizar; en cambio, los latinos, los romanos y el cristianismo a medida que avanza, hacen de su conceptualización una cosa tan absolutamente rígida como

no hay otra, lo que se nota en el dogma del Catolicismo, durísimo, frente al de la Iglesia Ortodoxa oriental.

También dentro del "predominio racional-discursivo" es observable una tercera particularidad, la *orientación discursivo-práctica*, tan propia del pensamiento anglosajón.

Todo este predominio de lo racional discursivo, en sus tres particularidades, conforma de hecho una especie de *preempirismo*, que nos lleva a considerar que esa característica empirista tan propia del mundo moderno, está prefigurada en estos antecedentes.

Hacia el centro del cuadro, dentro del campo de la discontinuidad entre metafísica y cosmología, encontramos una segunda particularidad:

"un PREDOMINIO de la SENSIBILIDAD"

Particularmente germánico, este rasgo se manifiesta en el predominio marcado de la *sensibilidad interna*, es decir, del "sentir afectivo", y en el "desarrollo de la fantasía, de lo fantástico" (si se los compara con los mitos griegos, los germánicos son particularmente fantasiosos). Y, paralelamente, de la *sensibilidad externa:* es predominante en ellos el mundo de los sentidos.

Siguiendo hacia la derecha, encontramos otra característica de estas etnias:

"el VOLUNTARISMO (el carácter absoluto de la acción)"

Schuon señala en uno de sus libros que *el carácter absoluto de la accion*es es una característica del hombre moderno, pero esto viene de lejos. Es muy interesante que el término hebreo *dâvâr* (aproximadamente, el *logos*) significa, al mismo tiempo, "palabra" y "actuación", las dos cosas juntas. Si recuerdan el *Fausto*, cuando Fausto va a traducir el primer versículo de san Juan, que dice "En el comienzo era la palabra", dice otra cosa: "En el comienzo era la acción". Es evidente que Goethe tiene presente el valor del *dâvâr*.

Este voluntarismo se manifiesta de tres maneras. Una es en la *predatividad*, en el carácter predatorio que tiene el hombre de estas culturas, es decir, en un "espíritu de dominación", visible en lo germánico y en lo latino, pero también en lo semítico. En la *Biblia* se ve al pueblo hebreo como un pueblo predatorio que pasa por todas partes deshaciendo, rompiendo, al igual que los germanos y romanos, aunque los griegos, hasta Alejandro, son mucho más moderados. Es llamativo que en toda la tradición occidental haya tres nombres que se toman siempre como paradigma de esto: Alejandro, César y Napoleón, es decir, los tres predatorios por excelencia.

El otro rasgo de ese "voluntarismo", específicamente semítico, es la *hybris* de *pueblo elegido*. *Hybris*, palabra de difícil traducción, es la "desmesura", la "soberbia", que el cristianismo hereda.

Y en relación con esto, otro rasgo del "voluntarismo" es *el mesianismo* que, como pueblo elegido, transmite el mensaje mesiánico.

Estos son los factores germinales a través de los cuales podría caracterizarse el desarrollo de la sociedad occidental, tanto Tradicional como moderna. Si bien estos factores están más o menos presentes en todos los seres humanos, en algunos grupos son más predominantes.

El *alto medioevo*, la época de la *patrística* y demás, es una especie de transición que no hemos tenido en cuenta, pero sí el período siguiente.

II. EL BAJO MEDIOEVO

Es un momento clave. Como se puede ver a la derecha, en primer lugar es el momento en que se produce

"la REDUCCIÓN del hombre a ALMA y CUERPO *sustanciales*"

Todavía en san Pablo, el hombre aparece como *cuerpo, alma y espíritu*, es decir, tripartito, siguiendo una división semítica y tradicional en general. Pero cuando se constituye el Bajo Medioevo, esto es, durante la escolástica, "espíritu" y "alma" quedan fundidos en la noción de *alma sustancial*; entonces la tripartición se reduce a la división "alma-cuerpo" y en la noción de "alma" (tal como se ve en la columna izquierda), se produce la *"identificación de "personalidad" o "alma" y "yo"*

Antes de san Pablo la diferenciación entre "alma" y "espíritu" puede entenderse como que el *alma* es el principio vital, en hebreo *néfes* [néfesh], que aproximadamente equivale a *psiché*; y el *espíritu*, en cierto modo, es el principio trascendente, el *rúab*, más o menos el *noûs.* Es al nivel del "rúab" o del "noûs" donde se da la problemática de la inmortalidad del alma. Esta identificación "alma=espíritu" se presta a terribles equívocos, uno de ellos es creer que la psicología, hasta el siglo XIX, hablaba del "alma" en un sentido teológico.

Si traducimos esto a terminología guenoniana, diríamos que el espíritu, el *rûah*, el *noûs,* corresponde a lo supraformal, es un elemento angélico, divino; y que el alma, el *néfes*, corresponde a lo sutil, es un elemento de lo viviente y humano. La fusión de ambas cosas en la noción de alma crea esa zona de ambigüedad e impide hacer esas distinciones fundamentales, lo que conduce a otro rasgo que, en el cuadro, figura en el extremo derecho:

"separación de TEOLOGÍA y FILOSOFÍA"

Aunque ya viene de san Anselmo, o sea, desde el comienzo de la escolástica, en Occidente la separación entre Filosofía (Metafísica) y Teología ocurre básicamente desde santo Tomás. Justamente, la separación entre Teología y Filosofía es la razón por la cual la ciencia queda absolutamente cortada de su fundamento metafísico; hablamos del fundamento metafísico y no teológico porque la Teología no interviene en la ciencia, pero la Metafísica sí; y apartada de la ciencia, la Metafísica ha quedado del lado de la Filosofía, pero de manera reducida, como dice Guénon, porque no tiene continuidad con la Cosmología.

Yendo hacia el extremo izquierdo de la tabla, vemos que esta "identificación del alma con el yo" se manifiesta paralelamente a otra característica:

"identificación paulatina de la INTELIGENCIA con la RAZÓN y el INGENIO"

La identificación de *inteligencia* con *razón*, proviene del campo "racional-discursivo" (analítico y conceptual) (véase la parte superior de la columna izquierda), y la identificación con el *ingenio* guarda relación con el "aspecto práctico de la racionalidad". Alguna vez hemos sostenido que, siguiendo las reglas de este análisis, históricamente se ha confundido "inteligencia" con "sagacidad"; cuando quieren referirse a alguien que es inteligente, en inglés dicen *cléber* y en alemán, *Klug*, y solo más tarde descubrieron que había otra cosa en el concepto y acudieron a la palabra latina que terminó dando *intelligence* e *Intelligenz*, respectivamente. Es muy importante que un pueblo no tenga palabra para determinado concepto, porque eso quiere decir que originariamente dicho concepto le era extraño, hasta que lo incorpora como préstamo. Por el contrario, el concepto de "inteligencia" es muy característico de los pueblos semíticos y del griego, a través de *rúah*, *noûs* y otros.

Siguiendo con el sector izquierdo del cuadro, vemos que de la "identificación personalidad-alma" con "yo" surgen dos posibilidades de "yo": un *yo individual,* que es lo que ocurre a fines de la Edad Media, y un *yo colectivo*, que es simplemente una extensión de lo individual, como dice Guénon. Tal vez esto se pueda relacionar con la

"pérdida de sentido de comunidad cultural-tradicional: SURGIMIENTO DE LAS NACIONALIDADES"

La posibilidad que vincula este rasgo con la modalidad de "yo" colectivo, se grafica mediante una línea de puntos. En un momento dado, en el paso de la Edad Media al Renacimiento, se pierde el sentido de la unidad cultural tradicional (en el caso de Occidente el sentido de Cristiandad) y surgen las nacionalidades, como una disgregación de las comunidades, porque en los pueblos tradicionales la unidad nacional coincide con la unidad cultural tradicional; incluso carecen del concepto de nación.

Este sentido del surgimiento de las nacionalidades ocurre con Juana de Arco, y coincide con la manifestación de la *transformación del espíritu "guerrero" en "burgués"*. Las características del "espíritu guerrero" se trasladan al "espíritu burgués", adaptándose a la burguesía que, ante todo, es un tipo de mentalidad que empieza a predominar a fines de la Edad Media: la catedrales, por ejemplo, fueron construcciones de la burguesía, no de la nobleza; por ejemplo cuando se produce un conflicto entre el rey y los señores feudales, el rey busca el apoyo de la burguesía. De algún modo esta escisión contribuye a la disolución de las formas tradicionales.

Este período premoderno, que tipificamos como Renacimiento es la época en que se produce

"la EXPANSIÓN de EUROPA"

Dejando de lado a Marco Polo, en el siglo XV los portugueses ya no son "turistas" sino francamente "depredadores": cuando llegan al Congo, por cortesía hacia el extranjero los congoleños les aceptan (y "adoptan") el cristianismo y otros aspectos de su cultura; pero cuando regresan al año siguiente, los portugueses se dan cuenta de que dicho cristianismo no es más que una superficialidad y pasan a sangre y fuego a los negros. El problema llega a América con Colón y es historia conocida todo lo demás.

III. PROTOMODERNIDAD

Llamamos *protomodernidad* a ese cambio que se produce en la transición de la Edad Media a comienzos del Renacimiento: es un cambio en la actitud existencial que, como se lee en el sector extremo derecho, llamamos

"actitud existencial EMPÍRICA"

Este nuevo molde mental se caracteriza por un *vuelco a la exterioridad*. Curiosamente la alquimia, tal como se la considera en la Baja Edad Media, dejando de lado otros antecedentes posibles, es uno de los síntomas, quizá una de las causas, que manifiestan o producen este vuelco del hombre occidental hacia lo exterior, hacia el dominio de la naturaleza; así se la considera en *Aión*, el libro de Jung.

En principio, la alquimia era de hecho un proceso espiritual referido a una especie de transformación del cuerpo y de los cuerpos, es decir, es una forma de dominio, que termina volcándose a lo exterior cuando de ella nace la química.

El otro aspecto característico de esa actitud existencial es la *restricción del horizonte cósmico*, esa pérdida de las dos dimensiones que hemos mencionado antes: un círculo con un

sector de cilindro, donde lo alto y lo bajo se dan en relación con el volumen del cilindro, pero donde la dimensión vertical ascendente y la descendente quedan cortadas, y entonces el horizonte cósmico del hombre se reduce (cuestión varias veces tratadas durante el curso).

Esto no ocurre en la Edad Media, en que hay una clara conciencia de las dos dimensiones, sino en el paso a la Modernidad; ni siquiera en todo el Renacimiento en el que florece una gran cantidad de movimientos intelectuales que mantienen las dos direcciones verticales, al menos intelectualmente, como hechos mentales. Esto lo diferencia del hombre tradicional, específicamente del medieval, que vivencia esta dimensión del cosmos como algo en lo cual está viviendo, en oposición al hombre premoderno que toma estas nociones como concepciones mentales mientras su vida "real" se desarrolla dentro de las restricciones de otro ámbito.

Pero en el discurrir histórico, lo que se acepta como proveniente de una tradición heredada pero no se vive, acaba por desaparecer; por eso, ese cambio decisivo para la comprensión de la modernidad, gobernada de hecho por esta simplificación de la dimensión cósmica.

Prosigamos con otro de los rasgos, ubicado en la columna de la izquierda: *desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico*. El problema filosófico se desplaza del "ser" al "conocer". Mientras el pensamiento antiguo y medieval, de característica tradicional, parte del ser como lo dado y el conocimiento es considerado como una de las propiedades o posibilidades del ser, en la filosofía renacentista de Descartes la posibilidad del conocimiento del ser se diluye y el conocer toma la primacía y, consecuentemente, como el que conoce es un sujeto, esto conduce a la primacía del sujeto. El efecto de esta primacía lleva a *la pérdida del sentido de la armonía cósmica*: al recaer la primacía sobre el sujeto, este deja de ser una parte de esa armonía pues se transforma en aquel que, en cierto modo, la construye.

En su libro *Sendas perdidas*[142], Heidegger titula a uno de sus artículos *Época de la imagen del mundo*, que tomamos acá para referirnos a un rasgo derivado de lo que venimos diciendo sobre la pérdida del sentido de la armonía cósmica. Allí sostiene que la "imagen del mundo" nace en el siglo XVI-XVII, con la modernidad, en la medida en que se descubre el *sujeto*; en la Antigüedad y en la Edad Media, no pudo haber imagen del mundo, pues en ellas no se puede hablar realmente de un "sujeto", porque el hombre está involucrado en la Naturaleza como una parte de ella: "vive en", "está inmerso en el mundo", y la "imagen del mundo" aparece cuando el sujeto se pone como centro y a partir de él trata de construir el mundo.

Si bien Heidegger no habla de subjetividad como lo hacemos acá, viene a coincidir bastante. Quizá la *subjetivización* sea el hecho esencial de la modernidad (de ahí el lugar destacado en el cuadro, sobre el que volveremos).

Juntamente con el desplazamiento de lo ontológico a lo gnoseológico y la pérdida de la armonía cósmica, aparece el *humanismo*, que acabó por ser una *absolutización del hombre*, que si bien puede seguir reconociéndose una criatura de Dios, este reconocimiento no es más que una noción mental. Lo que verdaderamente "vive" el hombre del Renacimiento es que su "yo" es absoluto, es capaz de dominarse y dominar como se ve, por ejemplo, en la idea de fortuna, en la de fama: el hombre confía en su fortuna y se encomienda a la fama póstuma; y en ese ámbito fortuna-fama desarrolla su ambición personal. Es su característica de época, que hereda incluso la nuestra.

Junto con el "humanismo" nace el *humanitarismo* que puede verse como un pasaje generalizado del yo individual al yo colectivo. Bacon y Descartes han hablado expresamente de la ciencia puesta al servicio del progreso humano; ahí nace el humanitarismo, que está en

[142] Heidegger, M.; *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1950 (traducción de José Rovira Armengol).

relación con el humanismo en cuanto que el hombre se toma como una especie de absoluto y, en esa concepción prioritaria del humanitarismo de que el hombre debe favorecer al hombre, se manifiesta esa absolutización de lo humano. Una vez más: sí, se confía en la gracia de Dios, se reza…, todo eso es cierto, pero como dice el refrán "a Dios rezando y con el mazo dando", pero de tanto dar con el mazo se olvidan de la primera parte: "a Dios rezando".

Algunos, siguiendo a Castellán y otros, a esto lo han llamado *proceso de secularización de la cultura,* que es precisamente la pérdida de la dimensión celeste.

Y en relación con esto, la "transformación del espíritu guerrero en burgués" se traduce en la *formación del individualismo.* Lo característico del guerrero (hablo del auténtico guerrero) es el espíritu de sacrificio. Una idea típicamente burguesa es la de querer eliminar al guerrero, como si no fuera una vocación legítima como cualquier otra; pero en el fondo es una cuestión de mentalidades: la burguesa aferrada a la comodidad y la guerrera asociada al sacrificio, hablando de mentalidades puras, después en los hechos hay todo tipo de mixtura.

Para completar este análisis de la protomodernidad, en la columna de la derecha tenemos la consecuencia de lo dicho antes:

"un DESCENTRAMIENTO COSMOLÓGICO: centración del cosmos en el sujeto"

IV. MODERNIDAD

Producido este descentramiento cosmológico por la "pérdida del sentido de la armonía cósmica", ahora transformada en una "imagen del mundo", ¿cómo reconstruirla? Es la época del comienzo de los intentos de

RECONSTRUCCIÓN RACIONAL DEL COSMOS por la ciencia y las filosofías -> tecnologización creciente

Las ciencias, tal como se han desarrollado, partiendo de una *actitud existencial empírica* (columna derecha del cuadro) terminan por generar un "PRAGMATISMO de base"
que se construye desde un "mito étnico" de forma racional-pragmática en vez de mítico–simbólica.

Llamamos mito étnico a la representación prerracional que determina el pensamiento de una conducta y de una cultura. Las culturas tradicionales, por ejemplo, tienen todas algún tipo de mito étnico, en el que hay un héroe cultural que ha creado las instituciones, etc., y que se expresa en un lenguaje de tipo mítico-simbólico, el único capaz de dar cuenta de las dimensiones verticales. Ahí el pensamiento racional no alcanza, hacen falta los símbolos y las analogías, pero precisamente la modernidad se ha construido un mito étnico que tiene una estructura netamente racional, no mítica; como decimos un poco más arriba, en lugar del lenguaje mítico-simbólico utiliza el lenguaje de lo racional-pragmático; por ejemplo, para construir una red de pesca seguirá las reglas de la pesca y no una referencia mítica, etc.

Pero una cosa es el pensamiento aplicado a lo práctico y otro muy diferente aplicado a la visión cósmica. *Me parece que lo característico de la modernidad es haber construido su mito de base utilizando el pensamiento racional-pragmático; es decir el pensamiento que servía para hacer cosas, se ha trasladado a la explicación del orden cosmológico.*

Por ejemplo, si escucháramos que el lenguaje surgió partiendo de ruidos originarios para señalar objetos y demás, no nos sorprenderíamos, nos parecería razonable; pero si se nos dice

que el lenguaje ha sido una revelación de un héroe cultural, o que el emperador de Japón es descendiente del Sol, nos resultaría inaceptable, a tal punto que una de las primeras cosas que hizo Mc Arthur fue obligar al Emperador a decirle al pueblo japonés que su origen solar no era cierto. Otro ejemplo es el que corresponde a la representación mental del proceso-evolutivo: la idea de evolución se ha hecho en nosotros tan visceral que ni se somete a crítica racional; por eso cuando leemos en Platón que los animales descienden del hombre, nos provoca un choque porque la explicación evolucionista se ha convertido en nosotros un mito étnico sobreentendido, como una especie de molde mental o como un hábito que se desarrolla independientemente de la conciencia crítica (nadie piensa cómo llegó a abrocharse el saco, por ejemplo).

El rasgo "humanismo" que señalamos en la protomodernidad y que derivó en una "absolutización del hombre", ahora en la modernidad se manifiesta como *el predominio del contenido sobre la forma*, correlativamente, *el predominio del individuo por sobre la función*, lo que lleva, como se ve hacia la derecha del cuadro, a una

"DESTRADICIONALIZACIÓN o ruptura de la configuración tradicional"

Se produce una *ruptura de la confguración tradicional,* a una *pérdida de la dimensión vertical ascendente- descendente.*

Todo, ahora nos conduce a una plena

"SUBJETIVIZACIÓN"

de las cosas. Como hemos visto antes y acá se repite, la *pérdida de la dimensión vertical descendente* (derecha del cuadro) conduce, por un lado, a una *indefensión práctica ante las fuerzas inferiores*, como son los fenómenos del ocultismo, el espiritismo, la psicodelia y afines; y por el otro (izquierda del cuadro), a un *desconcierto teorético ante las fuerzas inferiores*, como a veces se ve en el *psicoanálisis* y en la *parapsicología.* Todo eso acaba por convertirse en una especie de masa neurotizante porque son mecanismos que están actuantes en los individuos pero que no se pueden manejar ni teorética ni prácticamente.

Esta subjetivización también se manifiesta en la *desconcentraión*, en la *conciencia errátil o anticontemplativa*. (Los orientales comparan la conciencia con un mono: nunca se está quieta). Ya se ha señalado bastante que la civilización moderna es anticontemplativa, o sea, distractiva.

Inevitablemente, el "predominio del contenido sobre la forma" nos lleva a otro rasgo de la subjetivización; la *destrucción de las formas* que necesariamente desemboca en la *arbitrariedad*: si las formas se destruyen solo nos queda la arbitrariedad.

Análogamente introduce la *imaginación errátil* o *"viciosa"*, como la llama Elémire Zolla, filósofo italiano que escribió un libro al respecto.[143] Zolla llama "viciosa" a una imaginación desordenada que al perderse la concentración yerra por un mundo sin consistencia.

Finalmente la subjetivización conduce a la *reducción de lo religioso a lo sentimental-moral.* Toda esta subjetivización guarda relación con la

"DESINTELECTUALIZACIÓN"

[143] Zolla, Elémire; *Historia de la imaginación viciosa*; Monte Ávila, Caracas.

Tal como lo señalan las flechas en el extremo derecho del cuadro, así como la "actitud existencial empírica" conduce a un "pragmatismo de base", este a su vez desemboca en una

"MATERIALIZACIÓN de las cosas"

Se termina por ver el mundo de un modo totalmente material que, aplicado a la mirada de la vida humana, se encarna en una *absolutización de lo biológico*, "el hombre reducido a una especie animal", tal como ocurre desde el siglo XIX y comienzos del XX.

En el orden político, esta "subjetivización" se expresa en un "individualismo político" correlacionado con el precitado *contrato social* y en la *convencionalidad de la ley*. El "contrato social" es la idea de que el individuo sacrifica parte de su libertad para dedicarse a otros (la idea es del padre Victoria, sacerdote español del siglo XVI, en tiempos de pleno desarrollo de la burguesía) hasta que se acaba, con Rousseau, por convertir la ley en pura convención. En efecto, un "contrato social" en asociación con la "destrucción de las formas", reducidas a arbitrariedad, desemboca en la limitación paulatina del campo jurídico a ficción, que es lo que en el cuadro aparece como *ficción jurídica*, resultante de la percepción *arbitraria del derecho*, el *creciente poder político-tecnocrático* y, al mismo tiempo, la *indefensión del individuo* en cuanto tal, en lo físico y en lo mental.

Derivada de la "desintelectualización" ya mencionada, surge una *irracionalidad latente*, y reuniendo estos elementos nos encontramos con una

"MASIFICACIÓN / IMBECILIZACIÓN PROGRESIVA"

"Imbecilización" en su sentido más lato; según el Corominas, "alelado, de flaca inteligencia", "débil, en grado sumo"; estado al que habría que agregar otra derivación, hacia lo tecnológico, que en los medios de comunicación masiva ha contribuido a que esto alcance dimensiones notorias.

Prosiguiendo con este enfoque, los "intentos de reconstrucción racional del cosmos por las ciencias y las filosofías", comentados más arriba, nos llevan a acentuar, en el hombre, la idea de su

"HISTORICIDAD"

Como dice Dilthey, "cuanto el hombre *es* lo experimenta solo a través de la historia", lo que plantea una *oposición historia-naturaleza* (en el cuadro, sector izquierdo), en la medida en que el "hombre *es* lo que hace a lo largo de la historia", construyendo "su cultura" a partir de "su naturaleza".

Esta oposición tiene su derivación: la *absolutización del devenir*, esto es, *todo* deviene, evoluciona, entendido esto como transformación, como cambio histórico. De esta "absolutización del devenir" surge el

MODELO BIOPSICOLÓGICO

en el que el hombre queda reducido a un mecanismo apto para excretar, alimentarse y reproducirse; en suma, el hombre *es* una especie animal. Por cierto, no puede negarse que comparte un sustrato biológico con los animales, sino que se ha instalado una explicación

reduccionista que lo achata a eso, desde argumentaciones groseras a otras más sutiles, y esto nos lleva al *culto de la vitalidad de la "vida"* acompañado y retroalimentado por un *terror y negación de la muerte*. Y paralelamente tanto a la *absolutización de lo económico*, porque al fin y al cabo lo biopsicológico tiene que basarse en la economía del ser viviente, como a un *humanitarismo agresivo* que se traduce en la *escolaridad forzada*, el *lavado de cerebro*, la *imposición de hábitos* y la *uniformización colectiva e internacional*. Bien puede decirse que, centrada en la comodidad, asoma (derecha del cuadro) una

"CIVILIZACIÓN ZOOLÓGICA"

Siguiendo la flecha del "modelo biopsicológico", se nos aparecen algunos rasgos resultantes, uno central es muestra clara de este estado de crisis: *una pérdida de sentido* que no puede sino transformarse en *desorientación existencial*, donde una *irracionalidad de base* se debate en la *insolubilidad* de toda una serie *de contradicciones.* Todo lanzado a la búsqueda de un nuevo sentido extraviado entre el conformismo, la rebeldía, los extremismos, la caída en excesos, la evasión, la aceptación del devenir y el cambio como sentidos en sí mismos…

De la "desintelectualización" también procede la

"CORRUPCIÓN del LENGUAJE"

tan importante, que se manifiesta de diversas maneras, una de ellas en la *degradación de los significados*, como por ejemplo se ve en el uso de la palabra "carisma": Max Weber la tomó de la teología y la degradó a "capacidad para seducir masas", "inteligencia" ha llegado a fusionarse con el concepto de "espionaje", el uso de "mística" ha divagado en expresiones como "mística del equipo", "filosofía" en "filosofía de la empresa", "este técnico es fiel a su filosofía de juego"…

Si en algún lugar de las filosofías tradicionales se acentúa la importancia de esta degradación de significados para la vida social, es en el confucianismo:

> "Su idea del gobierno [la idea de gobierno según Confucio] es sencilla: si el príncipe obra con rectitud también lo hará el pueblo. Por eso, ¿qué debe hacer el príncipe cuando llega al trono? La tarea primera, y que impregna la totalidad del quehacer ideal confuciano, es *rectificar los nombres*, pues la utilización del lenguaje con propiedad es la base sobre la que se construye el orden sociopolítico:
>
> Zilu preguntó: Si el soberano de Wei te confiara el gobierno del país, ¿cuál sería tu primera iniciativa?
> El Maestro respondió: Sin duda, rectificar los nombres.
> Zilu volvió a preguntar: ¿Lo harías realmente? ¿No es un poco inverosímil? ¿Para qué serviría esa rectificación?
> El Maestro respondió: ¡Qué aburrido puedes llegar a ser!
> Allí donde un caballero no sabe, debe callarse.
> Si los nombres no son rectos, las palabras no conciertan.
> Si las palabras no conciertan, los actos no son perfectos.
> Si los actos no son perfectos, los ritos y la música pierden vigencia.
> Si los ritos y la música pierden vigencia, los castigos no cuadran.

Si los castigos no cuadran, el pueblo no sabe dónde sentar mano y pie.
Por eso cuida que el príncipe, en toda circunstancia, haga concordar los nombres con las palabras, y las palabras con los actos.
Que el príncipe no permita en sus palabras ningún desorden, es lo que importa".
(*Analectas,* XIII, 3)

"El primer sentido en la rectificación de los nombres es que el príncipe (o el hombre señorial) se comporte como tal, con lo cual los demás se rectificarán igualmente y el orden social se restablecerá. Como cada nombre porta las cualidades específicas del objeto que nombra, se establece entre ellos, nombre y objeto, una concordancia esencial. Se entiende entonces la relación entre el buen gobierno del príncipe y la rectificación de los nombres: cada cual (padre, hijo, esposa, etc.) debe responder a los deberes implícitos en esa denominación.

Es la justeza de la palabra y no la habilidad de su uso lo que hace a la formación del auténtico señor: "Las palabras hábiles confunden la virtud".

Hay un libro de Roger Walsh, *Seguir vivos*,[144] un norteamericano con plena conciencia del desastre ecológico, que comenta que en Estados Unidos se ha organizado un concurso en el que se otorga un premio al que en el lenguaje usa disimulos con mayor eficacia y que lo ganó un coronel porque logró emplear un término absolutamente neutro para decir "destrucción de ciudades"; es decir, ha mostrado una capacidad llamativa para nombrar las cosas más terribles, de modo que el terror pasara disimulado. Por ejemplo, cuando durante la guerra del Golfo pasaban imágenes como si fueran las de un videojuego, el aviador que tiró la primera bomba dijo "Bagdad parecía un arbolito de Navidad", y también la transmisión en "vivo y en directo" por la TV en la que (en palabras de un periodista de un diario) "Fulano transmitía la guerra del Golfo con la misma impecable elegancia con que hacía la propaganda de trajes para Modart".

Y no hay mucho más allá que el límite de nuestra propia casa: durante la década del 70 los militares latinoamericanos han desarrollado un discurso en el que se aludía a las cosas más atroces con las palabras más "tranquilizantes".[145] Algo de eso puede verse en esta entrevista periodística.[146]

[Pregunta del periodista José Ignacio López al presidente Jorge R. Videla, durante una conferencia de prensa realizada el 13 de diciembre de 1979.(La transcripción es literal, aunque fragmentaria.)]

"Pregunta el periodista: Sr. Presidente quiero volver sobre algo que usted ya tocó. El último domingo de octubre, el papa Juan Pablo II, se refirió a la Argentina en la plaza San Pedro. De distintas maneras, pero entre otras cosas habló de un problema que ya ha sido tocado aquí, como es el tema de los desaparecidos y los detenidos sin proceso. Le quiero preguntar si usted, que muchas veces se ha dirigido al Papa, le ha contestado reservadamente esas expresiones de Juan Pablo II y si hay algunas medidas en estudio en

[144] Walsh, Roger; *Seguir vivos*; Editorial Estaciones, Buenos Aires, 1987. (Traducción de Julio Balderrama).
[145] Sobre el particular puede verse el estudio de Feitlowitz, Marguerite; *Un léxico del terror*; Prometeo-Untref, Buenos Aires, 2015.
[146] Este agregado y el siguiente artículo de Borges corresponden al editor.

el gobierno sobre ese problema, más allá de la del tiempo a la que usted hizo mención recién.

Responde el presidente Videla: Por ejemplo, cuando el Papa habla en esas circunstancias, habla al mundo, no le habló a la Argentina, y habla en su condición de pastor, y habla más que por un derecho por una obligación que tiene por ser cabeza de una iglesia que hace del amor el eje sobre el cual gira su creencia, que es justamente el amor al prójimo fundado en la dignidad del hombre; no tiene otra forma más de decir que hay que preservar la dignidad del hombre. De no haberlo dicho, en esa otra circunstancia, yo diría que falta a su deber de Estado. Y esa advertencia del Papa, en su condición de pastor, de instar a la dignidad del hombre no trasciende a otro sentido. Porque justamente para defender la libertad y la dignidad del hombre la Argentina tuvo que enfrentar ese tremendo problema de una guerra, en la que pagó precio de sangre. Una guerra que no quisimos, que no declaramos, que nos fue impuesta.

La Argentina, repito, la Argentina, los argentinos no tenemos nada que ocultar ni nada que avergonzarnos en ese sentido, porque justamente eso ocurrió en defensa de los derechos humanos del pueblo argentino, gravemente amenazados por una agresión del terrorismo subversivo que pretendía cambiar nuestro sistema de vida, inspirado justamente en una visión cristiana del mundo y del hombre, en la que el hombre pueda realizarse en plenitud, en libertad y con dignidad, eso quería ser terminado. Para evitar que terminara, luchamos y pagamos sangre por los mismos derechos humanos que el Papa reclama.

(…) Con una visión de vida cristiana de los derechos humanos, el de la vida es fundamental, el de la libertad es importante, también el de la familia, el del trabajo, el de la vivienda, etc. etc. (…) Pero yo sé que usted hace la pregunta no a esa visión omnicomprensiva que ha hecho el Papa sino concretamente al hombre que está sin proceso o al desaparecido.

Yo al desaparecido, en tanto esté como tal, es una incógnita el desaparecido. Si el hombre apareciera tendrá un tratamiento X y si la aparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento Z; pero mientras sea desaparecido no puede tener un tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo, está desaparecido. Frente a eso, frente a lo cual no podemos hacer nada, atendemos sí a la consecuencia palpitante, viva de esa desaparición, que es el familiar. Y a ese sí tratamos de cubrirlo en la medida de lo posible, no tenemos más que eso."

Como tergiversación del lenguaje también encontramos el *disimulo eufemístico.* Este artículo de Borges reúne un conjunto de observaciones por demás elocuente:

Si hay miseria, que no se note

"El dictamen francés de que "la hipocresía" es el tributo que el vicio paga a la virtud corresponde con precisión a Tartufo o a ciertos personajes de Dickens, no a la hipocresía argentina, que es de otro orden. El hipócrita, entre nosotros, se jacta de esa miseria necesaria, el dinero, o de esa otra miseria, la fama. Consideremos una de sus obsesiones: la imagen argentina. Adelina del Carril, viuda de Ricardo Güiraldes, vivió diez años en la India, cuya cultura es una de las más complejas del orbe.

A su vuelta, le preguntaron: ¿Qué dicen de nosotros en la India? Nada le preguntaron sobre las tierras que había conocido. Yo tuve una experiencia análoga. En un aula de

Nueva York hablé sobre la obra de Kafka. Un compatriota, a quien muy poco le interesaría esa obra, me dio las gracias porque yo había mejorado, esa tarde, la imagen argentina.

El culto de esa imagen nos ha llevado a una profusión de eufemismos. Un grupo de cambiantes militares se encarama al poder y nos maltrata durante unos siete años; esa calamidad se llama *el proceso*. Los terroristas arrojaban sus bombas; para no herir sus buenos sentimientos, se los llamó *activistas*. El terrorismo estrepitoso fue sucedido por un terrorismo secreto; se lo llamó *la represión*.

Los mazorqueros que secuestraron, que a veces torturaron y que invariablemente asesinaron a miles de argentinos, obtuvieron el título general de *fuerzas parapoliciales*. Hubo una invasión y hubo una derrota; las autoridades hablaron de *anticolonialismo* y de un *cese de hostilidades*. Un ministro, acaso deliberadamente, arruina la Patria; se lo denomina un *economista*. La Patria fue degradada, expoliada y éticamente corrompida; se la apodó *Argentina potencia*. El viaje de una viuda de Perón se llama *operativo retorno*. *Gremialista* es el mote que se otorga a ciertos matones. Un negocio turbio es un *negociado* y, a veces un *ilícito*. Cobrar excesivamente un trabajo es *hacerse valer*. La disputa con Chile se apodó *conflicto limítrofe*.

En la esquina de Charcas y Maipú había, hasta hace poco, un alto y hondo conventillo. Los vecinos recordarán las paredes amarillas, el portón, el entrevisto patio y su pileta y el balcón de fierro al que salía una pareja de viejitos y una *nochera*; tal era el eufemismo que usaba el barrio. El hecho nada tiene de singular; lo singular es que nadie hablaba de "conventillo", porque se entiende que no los hay en el centro y menos en el norte.

No importa que haya pobres; lo que importa es que no se sepa. En vísperas de un certamen de fútbol, apodado *el Mundial*, las autoridades repartieron ropa a la gente, para que los turistas no advirtieran que hay pobres en Buenos Aires. A los rancheríos de las orillas, popularmente llamados *villas miserias*, se los llama ahora *villas de emergencia*. Sé de familias que durante los meses de diciembre, de enero y de febrero, vivían escondidas en su casa para que la gente creyera que estaban veraneando en el Uruguay.

Otra especie del género son los "eufemismos pomposos". El presidente es el *primer mandatario*, su mujer es la *primera dama*, palabra de la jerga teatral. Un ministro es el *titular de la cartera*, curioso gongorismo. Un ciego (yo lo soy) es un *no vidente*. Una cuadrilla de parientes y de pistoleros es ahora un *séquito*. Un plagio es una *reminiscencia*. A los maestros se los llama *docentes*; a los psicoanalistas, *psicólogos*; a los porteros, *encargados*; a los basurales, *cinturón ecológico*; a las batidas policiales, *vastos operativos*; a los controles de vehículos, *Operativo Sol.* Desde hace poco, la venta lucrativa (toda venta lo es) de obscenidades y la exhibición de desnudos se llama *democracia* o, a la española, *destape*.

Ofrezco este primer borrador, sin duda incompleto, del vocabulario habitual de nuestra hipocresía. La Academia Argentina de Letras bien puede ampliarlo."[147]

Y algo muy importante en esta "corrupción del lenguaje": *la mentira institucionalizada*. La mentira como tal ha estado siempre en la historia humana, pero otra cosa es institucionalizarla: por ejemplo, en una propaganda, en un discurso político…, se sabe que frecuentemente se está mintiendo y se acepta que el hecho de la mentira ocurra, como parte de un juego entre quien lo dice y quien lo recibe. Esto es sensiblemente peligroso: si el

[147] Borges, J. L.; "Si hay miseria que no se note", en *Clarín*, 8 de marzo de 1984.

lenguaje que configura el mundo se disuelve en la mentira, entonces el mundo queda en estado de disolución; eso la gente lo termina viviendo aunque no tenga clara conciencia de ello. (No es verdad que la gente no se dé cuenta de que le están mintiendo, más aún: cuando se vota no se lo hace al que no miente o que miente menos, sino al que miente bien, al que nos convence. Esto es viejo, pero la diferencia está en la institucionalización, en la medida en que la mentalidad general lo acepta).

Y está nuestra responsabilidad. Chomsky tiene un libro, *La responsabilidad de los intelectuales*[148] en que, a propósito de la guerra de Vietnam, cuenta que los departamentos de inteligencia contaban con laboratorios de lingüistas para preparar el modo de darle sesgadamente la información a la población.

Analizadas las tendencias estructurales de la civilización occidental, no se puede cerrar el tema sin hablar de las realizaciones de Occidente.

V. REALIZACIONES DE OCCIDENTE

Occidente también cuenta con un conjunto de realizaciones que manifiestan su valor. Socioeconómicamente, el *dominio de lo tecnológico* es la marca resaltante, que en el campo del lenguaje se traduce en un desarrollo de la *pragmática del lenguaje* y *la precisión conceptual*, y en el de las *artes apoyadas en el desarrollo de la tecnología*, como la música, la foto y el cine.

A esta pragmática se le ha acoplado en literatura el *desarrollo de la novela y del género dramático*, mientras que políticamente asistimos a una *planetarización creciente y a la apertura de las nacionalidades*.

Hasta acá las observaciones al cuadro, que compaginan un conjunto de rasgos tanto genéticos como vigentes de las estructuras tendenciales de la civilización occidental. (Completar con la lectura del punto XX, 2: “Las realizaciones de occidente”).

[148] Chomsky, Noam; *La responsabilidad de los intelectuales*; Galerna, Buenos Aires, 1969. (Hay edición actual de Editorial Sexto Piso, Madrid, 2020.

XX

Tradición y modernidad en la cultura occidental

Ahora, vamos a plantearnos estas dos cuestiones, ya presentadas en

a. cómo se relaciona la cultura occidental con *su* propia modernidad;
b. desde *su* modernidad, cómo se enfrenta a las culturas tradicionales, ya sea a las tradicionales no occidentales, como por ejemplo las de Oriente, o a las tradicionales del propio Occidente, como por ejemplo las de su antigüedad clásica.

1. Qué opone la cultura occidental a las otras culturas

Hay una vieja cuestión que se plantea desde que la cultura occidental toma plena conciencia histórica de sí misma, que es a partir de Hegel. Esta cuestión es: "qué opone la cultura occidental a las otras culturas".

Son conocidas las famosas tríadas de Hegel: tesis-antítesis-síntesis; una de esas tríadas es la formada por *Oriente-Grecia-Occidente*, donde por Grecia se entiende toda la Antigüedad clásica.

El *Oriente* (tesis) se caracteriza porque ve al Espíritu como *Naturaleza*: el hombre oriental no concibe una conciencia de tipo personal. En *Grecia* (antítesis) aparece en cierto modo la conciencia personal, a partir de Sócrates; puede sostenerse que en este período, al contrario de lo que ocurría en Oriente, el Espíritu se reconoce a sí mismo: si en Oriente el Espíritu es visto como Naturaleza, aquí se da la antítesis, la Naturaleza es vista como *Espíritu*, pero con esta particularidad: el centro sigue estando en la naturaleza; para decirlo de otro modo, el Espíritu se le revela al hombre clásico pero como formando parte de su naturaleza y es en esa "su" naturaleza que se reconoce la espiritualidad del sujeto, cosa que faltaba en Oriente. En *Occidente* (síntesis) aparece la *Espiritualidad pura*: el Espíritu se reconoce a sí mismo como independiente y enfrentado a la Naturaleza.

Volviendo sobre lo que dice Hegel, en Grecia, ese Espíritu que se percibe o esa cultura espiritualizada es la que da origen a los seres divinos, en la medida en que estas divinidades son la proyección objetiva de ese Espíritu; y en la democracia clásica la razón de ser del individuo como tal, se da por su coincidencia con la voluntad objetiva, es decir, con la voluntad de la polis.

En su antítesis, Occidente, en que el Espíritu aparece enfrentado con la Naturaleza, el individuo se justifica (encuentra su razón de ser) por la autonomía y la subjetividad de su voluntad; es decir, acá el individuo es pura interioridad.

Después de Hegel, este tema aparece recurrentemente en los pensadores que reflexionan sobre la cultura occidental, cuando consideran que existe una oposición entre la cultura clásica, básicamente griega, y la cultura cristiana. Por otro lado, este tema ya estaba en Hegel: cuando él habla de Occidente está pensando en el Occidente cristiano (y otro tanto piensan quienes lo siguen), lo que de hecho da origen a otra oposición entre el *mundo*

pagano y el *mundo cristiano*. Al respecto, Rodolfo Mondolfo[149] ha publicado un trabajo cuyos dos primeros capítulos son un excelente resumen de estas posiciones, que no vamos a desarrollar aquí para no desviarnos.

2. Cultura occidental cristiana frente a paganismo

Todo lo explicado en el punto anterior gira en torno de lo que en general se considera el *naturalismo* y el *objetivismo de la cultura clásica* frente al *espiritualismo* y *subjetivismo de la cultura moderna* o, dicho más específicamente, *cultura occidental cristiana* (que en este caso incluye el elemento semítico) frente a *paganismo*.

En suma, todo viene a parar en lo siguiente:

1. con el judeocristianismo se descubre la persona entendida como sujeto espiritual; y lo espiritual se define como lo viviente dotado de inteligencia y voluntad;
2. la cultura antigua se caracteriza por la exterioridad, mientras la cristiana por la interioridad;
3. esa exterioridad de la cultura antigua, pagana, le da un cierto tinte ingenuo y al mismo tiempo una cierta superficialidad, que no es peyorativa pues se traduce en luminosidad en el mundo exterior, en los dioses, etc., pero carece de esa dimensión profunda que es la profundidad del alma humana.

Todo lo demás gira en torno de eso: ahí nace ese voluntarismo que caracteriza a la civilización occidental y conduce al dominio de la subjetividad, que le es tan característico, como vimos al analizar el cuadro *Estructuras tendenciales de la civilización occidental* (cap. XVII).

Hay un libro que recoge dos conferencias de un benedictino alemán, Ildefonso Herwegen[150], que pertenece a la llamada "Escuela de los misterios de Odo Casel", del movimiento de santa María de Llach. Este importante movimiento fue organizado por los benedictinos hacia las décadas de 1920-30 y se proponía renovar la liturgia sobre la base de que la liturgia cristiana es una continuación de los misterios antiguos, de allí su denominación de "Escuela de los misterios".

La tesis central de Herwegen es que existe una diferencia muy marcada entre el cristianismo primitivo y el de la Alta Edad Media, y la siguiente. El cristianismo primitivo es un tanto singular. Algunos documentos externos al cristianismo de la época, por ejemplo Luciano y otros, transmiten una imagen que podría parecer sumamente simple: un grupo de personas a las que solo les preocupa ayudarse los unos a los otros, como si se tratara de una asociación de socorros mutuos. Y por muy sagrado que sea el texto, otro tanto ocurre con las *Cartas a los apóstoles*. Sin embargo, Herwegen hace una observación: el cristiano primitivo vivía inmerso en el misterio, donde "misterio" es la acción litúrgica, pues el acto litúrgico no era entonces (como no lo es hasta hoy en la teología ortodoxa) un mero recuerdo de un hecho histórico sino una reactualización efectiva de la presencia sagrada, que atravesaba y compenetraba la vida entera, lo que es una cosa sustancialmente distinta; esto es, la reunión de cristianos no se reducía a eso, sino que en la liturgia se producía *objetivamente* una

[149] Mondolfo, Rodolfo; *La comprensión del sujeto en la cultura antigua*; Imán, Buenos Aires, 1955. (También hay edición de Eudeba).

[150] Herwegen, Ildefonso; *Iglesia, arte, misterio*; Guadarrama, Madrid, s/f. (Los dos trabajos que comprende el libro son: de 1925, *Iglesia y alma. La actitud del misterio del culto, y su transformación en la Edad Media*; y de 1928, *Arte cristiano y misterio*).

manifestación de lo sagrado y la vida misma se centraba en dicha liturgia. Este es la tesis de la "Escuela de los misterios".

Entonces, según este punto de vista en el cristianismo primitivo había una objetividad del misterio sagrado, que en el paso a la Alta Edad Media paulatinamente fue cediendo hacia una subjetivización del misterio.

> "Esa concepción elevada tuvo que sufrir necesariamente cuando el mundo entró en la Iglesia y cedió el fervor primero de los siglos de los Mártires. Entonces, al mismo tiempo que a la acción de Dios, había que prestar también más atención a las obras humanas. Lo moral -hasta entonces más bien condición y efecto normal de la vida litúrgica- se fue convirtiendo cada vez más en fin en sí mismo. Las controversias doctrinales sobre *gratia et libero arbitrio*, que se suscitaron son claro síntoma de un espíritu nuevo que se va imponiendo poco a poco. Que los que habían sido santificados por la gracia divina (los *Sancti*) desarrollaran también la santidad moral que corresponde a tamaña elección, debía convertirse pronto en una teoría con preocupación de la Iglesia. Siempre, para los cristianos que venían del mundo antiguo, el *mysterium fidei* había sido la cumbre de toda la vida religiosa, que no podía compararse con nada, ni siquiera con ninguna perfección que se realice puramente en el plano de la vida moral y menos en el plano humano.
>
> Pero entraron en la Iglesia pueblos jóvenes [los bárbaros], sin contacto con el concepto de los Misterios tradicionales y sin los requisitos culturales que les habrían facilitado la entrada a una religiosidad tan elevada. En aquellas razas germánicas, todavía tan afincadas en la vida natural, lo moral exigía un cuidado muy especial como condición previa para los magnos Misterios de gracia de la Iglesia. La instrucción y la formación del carácter pasaron decididamente al primer plano en la cristianización del mundo germánico. Como precisamente los elementos subjetivos e individuales convenían también de una manera muy particular a la raza germánica, la Iglesia germánico-medieval, que empezaba entonces a prosperar, dejó que lo que pertenecía a la índole litúrgica de la vida de la Iglesia se fuera replegando, mientras se fue dando campo más espacioso a la piedad subjetiva de tipo discursivo, a la actividad intelectual, personal y moral. El mundo imperceptible de la gracia y de la acción divina fue cediendo poco a poco cada vez más terreno en la manifestación de la piedad medieval, ante el pensar y el obrar humanos.[151]
>
> (…) Por ejemplo, las imágenes del Canon en los Sacramentarios y en los Misales reflejan con sorprendente claridad el cambio de postura que sufrió la piedad al pasar la Edad Antigua a la Edad Media. La época más antigua representa preferentemente a Cristo triunfante en la Gloria. Pero aun el mismo crucificado se presenta como el glorioso vencedor de la muerte. Está vivo y lleva las vestiduras y la corona de Rey. Su Cruz es la *cruz gemmata*, adornada con piedras preciosas. Casi imperceptiblemente se fue introduciendo lo terreno en las figuras secundarias que se abren al dolor, aunque sea lentamente. Pronto el Crucificado pierde también el manto y la corona de Rey. Inclina la cabeza y cierra sus ojos en la muerte. Los detalles accidentales se van produciendo cada vez con más profusión. Al pie de la Cruz aparecen figuras de ciudadanos; el paisaje va invadiendo un campo cada vez mayor. La escena se ha desprendido del fondo dorado de la transfiguración eterna y se ha instalado en la banalidad humana."[152]

[151] Herwegen, op. cit., *Iglesia y alma*, cap. II, p. 41-42.
[152] Ib., p.43.

Es muy curioso que Herwegen resalte esta frase del siglo XII de Santa Hildegarda: "Esta época es femenina", en relación con esta observación religiosa:

> "El individuo debe gozar aisladamente del símbolo de su propio mundo sentimental más íntimo".[153] Así como el individuo se aísla de la comunidad, así también el contenido de la imagen pierde toda conexión con el Misterio. Nos movemos, por tanto, totalmente, en el terreno de un aislamiento subjetivo. Basten unos pocos ejemplos para explicar las características de esa piedad.
>
> En la escena de la última Cena, a pesar de que el contenido es el Misterio, se presenta a Cristo y a Juan, a este descansando sobre el pecho de Jesús, sin la menor referencia a la idea eucarística. Privada de toda reminiscencia del Sacramento, esta imagen de Juan será en adelante solo un símbolo del amor, la encarnación de una idea puramente psicológica, de un valor afectivo. Ha encontrado aquí su expresión una experiencia afectiva subjetivo-mística sin relación alguna con lo objetivo sacral. Para esta tendencia religiosa no hay más norma que el sentimiento humano y con eso la variabilidad de todo lo humano. En la imagen de Juan se pone de manifiesto aquel fervor de muchacha y de novia desposada que caracteriza la vida sentimental de una época, de la cual, ya en el siglo XII decía santa Hildegarda: "Esta época es femenina". Otro sentimiento femenino, esta vez el del corazón de una madre desgarrado por el dolor, se revela en otra imagen religiosa, la Pietà."[154]

Hay en esto una cosa importante: la oposición *opus operatum–modus operandi. Opus operatum* es el hecho de que el Sacramento produce un efecto por el hecho de ser Sacramento, esto es, por el hecho de que se realice el acto, independientemente de quien lo realice; mientras que el *modus operandi* viene a decir que la efectividad sagrada del Sacramento depende de aquel que realiza la operación. El benedictino Herwegen sostiene que para un católico es imposible defender la existencia de un derecho del *modus operandi*, que por otro lado es la posición protestante.

Yo me temo que esa visión que tiene Hegel del Cristianismo frente a la Antigüedad se trate más bien de la visión que tiene un alemán frente a lo que no es alemán. Este reproche también se le ha hecho a Spengler, con la diferencia que en Hegel esta oposición es sutil, en tanto que en Spengler es desenfadada.

En autores más recientes se observa una moderación en esta oposición, al considerar que la Antigüedad está presente de algún modo en el Cristianismo y en este trabajo tratamos de demostrar que la subjetividad también estaba presente en el mundo antiguo.

3. Profundización de la subjetividad por sobre la conciencia cognoscitiva

Existe también esa visión en la que se basó finalmente la conciencia histórica de Occidente, por la que se opone esa profundización del alma, esto es, la *subjetividad* y la voluntad, por sobre la *conciencia cognoscitiva*, es decir, el conocer.

Cualquiera haya sido el origen de esta oposición, ha devenido en que el mundo judío mantiene su objetividad de conocimiento, a través no solo del texto de la *Torah* sino también del *Talmud* y la tradición de los rabinos; la mantiene a través de las prescripciones enteramente objetivas, que están más allá de la voluntad subjetiva del hombre: mediante

[153] Cita de Max Dvorák, en el original.
[154] Herwegen, op. cit., p. 45-46.

seiscientos trece preceptos básicos, más algunos adicionales, un judío ortodoxo tiene su vida tan reglada que cada uno de sus actos está dirigido a Dios y no haría nada sin la existencia del precepto correspondiente. Esto hasta el siglo XVIII, en que se empiezan a tomar otros caminos con el movimiento liberal; pero en la medida en que se mantiene el judaísmo ortodoxo, hay que admitir una especie de conocimiento objetivo en tanto que es objetiva la liturgia en una sinagoga, pues corresponde al canon sagrado. La misma objetividad vale para el canto gregoriano de Occidente, tanto en la iglesia Ortodoxa como en la Católica hasta la Reforma.

Además, no se puede dejar de señalar el predominio de la persona humana, en que la persona tiende a confundirse con el yo. Toda esta cuestión de la subjetividad, que está implícita en Hegel, ha sido desarrollada por la cultura occidental y moderna para darse cuenta de sí misma.

Como una historia narrada, la cuestión del pueblo elegido viene a ser así: por el Oriente hay un pueblo elegido, el judío, al que se le reveló un Dios personal; luego, a través de todos los profetas se acentúa esa revelación personal que culmina con el Cristianismo y lo hereda toda la cultura occidental. Todo esto visto como una especie de progreso tanto intelectual como moral, y llegamos así a "una civilización que es superior a todas las otras", porque ha desarrollado la profundización de la conciencia del yo, del problema del sujeto, del orden moral, etc. El "clima espiritual" en que vive el hombre de Occidente es ese, es la historia oficial, el trasfondo de la visión histórica que tiene el hombre occidental sobre sí mismo, en relación con la cual los hombres de las culturas tradicionales, tanto de Oriente como las africanas, incaicas, siberianas, etc., se nos aparecen como ingenuos frente al hombre occidental.

De todos modos, sin anticiparme quiero agregar algo para lo que Guénon nos da cierto pie: hay al respecto una cierta analogía inversa, Por ejemplo, pensando en el mundo cristiano, cuando Cristo tiene que nacer no lo hace en un palacio sino rodeado de animales. Estoy de acuerdo en que es un episodio simbólico, pero es cierto que el relato nos dice que no nace como un rey sino como un pastor; quizá, entonces, la elección sea más un peso que un privilegio, y esto tal vez nos ayude a comprender el papel que tiene la civilización occidental dentro de la historia.

Estamos entrando en un campo en el que ya no tenemos un apoyo objetivo, sino en un terreno en el que hay un tinte subjetivo en lo que se está diciendo, que son interpretaciones. Posiblemente, a diferencia del occidental, el hombre arcaico mantiene su inocencia. Estoy pensando, por ejemplo, en el hombre arcaico actual de vida tribal, no en el de Oriente que ya está occidentalizado.

En la tabla del capítulo anterior (XVIII), cuando hablamos de *Las realizaciones de Occidente*, señalamos como una de sus originalidades la *novela*, género absolutamente impensable para un pueblo tradicional. También hablamos del indudable *dominio tecnológico*, lo mismo que de la *precisión pragmática del lenguaje*. En esto no puedo dejar de mencionar una frase, que creo se encuentra en *Los tres mosqueteros*, muy decisiva: "En esos tiempos en que había menos libertad, pero más independencia". Frase decisiva, porque la red tecnológica genera una maraña de dependencias terribles. El que se ilumina con velas es independiente, porque se ilumina cuando él quiere; pero el que depende de los cables eléctricos está absolutamente amarrado, sujeto a elementos que él no puede controlar. Como en cualquier período de la historia se van creando condiciones que van salvando unos problemas y creando otros.

4. La fortaleza del hombre occidental

El punto fuerte en que se basa el hombre occidental para justificarse a sí mismo es ese desarrollo progresivo de la conciencia de la persona en sus diversos aspectos. Identificada con el yo, esa persona lleva al mundo de la novela, es decir, al mundo de la trivialidad cotidiana en todas sus formas, cosa que no ocurre con el hombre tradicional. Eso contribuye, por supuesto, a que el hombre arcaico aparezca más ingenuo con respecto al hombre occidental, pero en un sentido positivo.

Zolla, en su libro que hemos mencionado, *Historia de la imaginación viciosa*, no lo dice en estos términos pero muestra cómo esa profundización en la subjetividad, que se va acentuando a medida que se acerca la era burguesa, conduce a una verdadera trivialización de la mente, a una pérdida de la concentración.

Todas las críticas que se hace Occidente sobre sí mismo, parten del propio Occidente, es decir, desde los presupuestos de la propia cosmovisión occidental, porque uno está dentro de ella y no se puede salir y mirarse desde afuera.

Ya mencionamos el artículo de Heidegger "la época de la imagen del mundo", que forma parte de su libro *Sendas perdidas*. Su idea es que "la imagen del mundo" (XVII, 2) aparece en el siglo XVI-XVII con la modernidad, en la medida en que el hombre se descubre como "sujeto" y por tanto se desapega de la naturaleza poniéndose como centro desde el cual trata de construir el mundo. Es muy característico de los filósofos de la modernidad, de Kant en adelante, ignorar el pensamiento medieval, y no solo los filósofos laicos sino también los eclesiásticos.

La idea de Heidegger ha sido muy fecunda para los nuevos pensadores de la cultura occidental, y hasta para Foucault, que es una figura interesante y dice cosas atractivas para comprender la perspectiva del hombre de Occidente (aunque no lo menciona, supongo que lo toma de Heidegger). Cito a Foucault porque está hacia el final de la penúltima filosofía, la estructuralista: después del existencialismo hubo una etapa de desconcierto en que la filosofía tendió a disgregarse en una serie de ciencias particulares, hasta que el estructuralismo se convierte en una desembocadura de las diversas corrientes, desembocadura en la que se encuentra Foucault, a caballo de la posmodernidad.

5. Las etapas del hombre occidental según Foucault

Partiendo del siglo XVI, Foucault habla de tres etapas del hombre occidental. Una, en la que el *conocimiento se basa en la similitud*; es decir, por medio del lenguaje las cosas revelan sus similitudes, sus analogías: se trata de un pensamiento analógico; esto coincide con la *centración de la filosofía en el problema del ser*.

Con el paso al siglo XVII aparece el *pensamiento centrado en la representación*, que es precisamente la época de la imagen del mundo, de Heidegger; es la época de la aparición del sujeto. Pero Foucault agrega que en ese momento es cuando aparece el hombre; o sea que el hombre, como sujeto del conocer, es una invención de los últimos dos o tres siglos. En esta etapa, el lenguaje aparece como discurso que representa las cosas. Ya no se trata de la analogía sino que el hombre busca ahora las diferencias entre las cosas para establecer analíticamente su clasificación y su sistema. Esta es la etapa en que el problema del ser se traslada al problema del pensar, *la época del cógito*.

Finalmente, dice Foucault y creo que tiene razón, desde el siglo XIX pero sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX, aparece una nueva etapa, a la que no le da nombre, que se caracteriza como el dominio del psicoanálisis y la etnología, en tanto que los dos son sistemas de *conocimiento del inconsciente*. Así como el psicoanálisis busca encontrar aquellos contenidos y leyes que están enmascarados por las racionalizaciones de la vida mental o de la vida moral, la etnología, a través de Levy-Strauss y otros trata de descubrir las estructuras inconscientes que se racionalizan en las formas de las instituciones y los mitos. Digamos que, según Foucault, la exploración de las estructuras inconscientes es algo así como la culminación del historicismo en la medida en que condicionan las posibilidades de una visión histórica.

Pero cuando se buscan estos contenidos inconscientes, que son precisamente los que determinan el uso del lenguaje, el hombre desaparece, no hay sujeto, pues dichas estructuras son la contextura que está más allá del sujeto, son la zona oscura, la zona de lo impensado y lo mudo.

Hay una idea suya al respecto: el saber también depende del campo visualizado por las ciencias del inconsciente, pero todo esto tampoco alcanza sino que debe abrirse a aquello que, fuera del hombre, permite saber positivamente lo que está o no al alcance de su conocimiento: un fondo oscuro, permanente, donde se forman las epistemes (lo que nosotros hemos llamado los "moldes mentales") dentro de las cuales se da el conocer.

Resumiendo, según Foucault en un momento determinado de la historia aparece el hombre, justamente en ese período en que cesa la analogía y entra la representación, porque la representación supone un sujeto que hasta un momento cree ser el dueño de su conciencia; pero cuando aparecen los mecanismos inconscientes que condicionan esa conciencia aparentemente libre, el sujeto vuelve a ocuparse de esa especie de fondo oscuro de donde provienen todas las epistemes.

¿Pues es ese fondo oscuro, impensado y mudo, no es el Atman, ese fondo oscuro que no se puede penetrar? De modo que en última instancia hay una especie de constante redescubrimiento de cosas que ya han sido pensadas, pero que para el hombre moderno son nuevas, justamente porque carece de esa perspectiva ascendente:

"De todas las cosas que manan en el tiempo y mueren, él ya es separado de todo origen".

XXI
Contradicciones y realizaciones de Occidente

1. Las contradicciones internas de Occidente

Las contradicciones surgen básicamente de la interferencia entre racionalidad y sentimentalidad. Pueden ser:

1.1. Racionalizaciones hipócritas de un egoísmo, manifestado racionalmente:

La morsa y el carpintero
Lewis Carroll[155]

Esparcía el sol intenso lustre
con todo vigor sobre el mar,
esforzándose en dar a las olas
un pulido brillar;
cosa harto rara, porque era
medianoche total.

Daba su lustre enfurruñada
la luna, pensando que el sol
no tiene más arte ni parte
cuando el día se terminó:
"Venirse de aguafiestas –dijo-
¡vaya desconsideración!"

Mojado estaba el mar; la arena,
seca de toda sequedad.
No se veía nube en los cielos,
pues no había nubes que mirar;
ni un ave en las alturas, porque
no había aves en el lugar.

La Morsa con el Carpintero
iban paseándose a la par;
lloraban y lloraban, viendo
arena en tanta cantidad:
"¡Sería grandioso –se decían-
si barrieran este arenal!"

"Siete doncellas con siete escobas,

[155] Traducción de J. Balderrama. (N. del E.)

¿crees –la Morsa preguntó-
que barriendo por medio año
podrían dejarlo limpio, o no?"
"Lo dudo", dijo el Carpintero
con un acerbo lagrimón.

"Ostras, venid, acompañadnos
-la Morsa empezó a suplicar-
en caminata y charla grata
por la orilla salobre del mar.
No podemos con más de cuatro,
dando la mano a cada par."

La Ostra más vieja la miraba
y no se dignó responder.
La Ostra más vieja guiñó el ojo
y meneó su grave sien;
señal que, en cuanto al banco de ostras,
ni pensaba salir de él.

Mas al convite cuatro Ostras niñas
acudieron con avidez:
bien cepilladas, caras aseadas,
los zapatitos limpios también;
cosa harto rara, pues es notorio
que ellas no tienen pies.

Y las siguieron otras cuatro
y otras cuatro detrás;
al cabo, en tropel y de prisa,
vinieron más y más y más,
y treparon, saltando en la espuma,
a la orilla del mar.

La Morsa con el Carpintero
anduvieron tres leguas tal vez;
en una roca baja y cómoda
se sentaron después;
y las Ostritas todo en torno
aguardaban de pie.

Dijo la Morsa: "Llegó el momento
del tema para conversar:
de zapatos, coles y reyes,
barcos y goma de pegar;
y de por qué el mar está hirviendo,
y si el chancho puede volar."

“Un momentito –ellas pidieron-
antes que empecemos a hablar;
pues somos gorditas, y algunas
estamos sin aliento ya,”
“No hay prisa”, dijo el Carpintero.
Le agradecieron su bondad.

La Morsa dijo: “Es una hogaza
lo que ahora habemos menester.
Y la pimienta y el vinagre
muy buena cosa son también.
Si estáis listas, queridas ostras,
Ya es hora de comer.”

“¡No a nosotras! –clamaron ellas,
tomando un leve tinte azul-.
Tras bondad tanta, eso sería
una abominable actitud!”
“¡Linda noche! –dijo la Morsa-;
¿no admiráis la vasta amplitud?

¡Sois encantadoras! ¡Y fuisteis
tan buenas en venir!”
El Carpintero solo dijo:
“¡Corta otra rebanada!, ¿sí?
¡Ojalá no fueses tan sorda!
¡Ya dos veces te la pedí!”

Dijo la Morsa: “¡Qué vergüenza
usar con ellas de este ardid,
después de hacerlas trotar tanto
para traerlas hasta aquí!”
El Carpintero solo dijo:
“¡Menos manteca para mí!”

“Mis más profundas condolencias
-dijo la Morsa-; me hacéis llorar.”
Y entre sollozos elegía
las de la más pingüe calidad.
Con el pañuelo se enjugaba
los ojos hechos manantial.

“Bien, Ostras –dijo el Carpintero-
habéis corrido un buen tirón.
¿Un trotecito de vuelta a casa?”
Mas no hubo contestación:

nada raro, pues se habían comido
todas, entre los dos.

Hay aquí una intencionalidad de acusación social muy clara, lo que refleja una conciencia concreta de Occidente sobre estas cuestiones, sea de manera expresa o latente. Como ya hemos señalado antes, llamando cultura de Occidente a la que parte del siglo XVIII, hay un punto que es constante en su base, que surge básicamente de una contradicción inconciliable entre la racionalidad y la sentimentalidad dominantes. Contradicción que se puede ver reflejada en racionalizaciones hipócritas o puramente sentimentales que chocan con el enfoque racional.

Justamente, y tampoco es casual, viene a cuento de manera explícita este otro texto de María Elena Walsh. Su obra *Juguemos en el mundo* comienza con un poema que dice:

Juguemos en el mundo
mientras el diablo no está.
¿Diablo, estás? (…)
Me estoy poniendo la capelina
y un delantal de caridad.
Primero invento pobres y enfermos
y después regalo el hospital.

1.2. Reacciones puramente sentimentales que cortan el enfoque racional

En un reportaje realizado en 1991 a Ilya Prigogine¸ *Un hombre obsesionado por el tiempo*, se puede leer este pasaje curioso:

> "Como recuerda a menudo Popper, el tiempo no puede ser una ilusión porque sería como negar a Hiroshima."[156]

La secuencia:

> "problema metafísico-cosmológico del tiempo ("el tiempo no puede ser una ilusión" -> hecho ocurrido en determinado momento de la historia ("Hiroshima") -> conclusión ("no puede ser ilusión")",

es absolutamente irracional y más desconcertante aun por provenir de un científico de tamaño nivel.[157]

Otro caso es el de Chomsky que en su libro traducido al español con el título *La responsabilidad de los intelectuales*, ya citado, dice ya al comienzo algo sumamente extraño en un hombre en un hombre dedicado expresamente al pensamiento racional, por ejemplo que la persecución de Hitler a los judíos no puede discutirse, porque entrar en el campo racional

[156] "Un hombre obsesionado por el tiempo", en *Clarín*, *Cultura y Nación,* 17 de octubre de 1991, págs. 2-3. (Prigogine fue galardonado con el Premio Nobel de Química en 1997. Ha elaborado teorías importantes, entre ellas una sobre los procesos reversibles, sobre todo en el campo físico.)

[157] El reportaje se realizó en ocasión de una visita que realizara a Buenos Aires para participar del encuentro "Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad". Dicho reportaje puede leerse en su totalidad en la reedición de su libro *El nacimiento del tiempo*, publicado por Tusquets en 1991, resumida en la publicación periodística referenciada.

para juzgar si la hubo o no, implica de algún modo aceptar que alguien la podría defender, lo que es inadmisible. Evidentemente, es un argumento dislocado para una discusión racional de la cuestión.

1.3. Tentativas de paliar los resultados de una racionalidad generalizada con nuevas formas de racionalidad *et sic ad infinitud*. Por ejemplo: por alguna razón un proceso racional X falla; entonces, buscamos otro proceso racional para que remedie la falla producida por el anterior, y así sucesivamente, lo que nos conduce a una especie de cadena sin salida. Vinculadas con esto, creo de utilidad la lectura del "Prólogo" de un libro de Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*;[158] un economista alemán católico, cercano a la "teología de la liberación":

> "La sociedad occidental se forma durante la Edad Media europea, en especial a partir del siglo XI. Pasa a ser sociedad burguesa a partir de la Reforma y las revoluciones burguesas de Inglaterra y Francia. *Se transforma a partir del siglo XV en la sociedad que domina el mundo entero y que colonializa a los demás continentes*. Transforma a África en un campo de caza de esclavos y erige en América el mayor imperio de trabajo forzoso esclavista de la historia humana, el cual dura más de cuatro siglos. La sociedad occidental conquista Asia, la transforma en un simple productor de materias primas para sus centros y destruye su producción tradicional.
>
> *La sociedad occidental desarrolla un racismo no conocido por ninguna sociedad anterior.* A partir del siglo XVI considera a la población de sus centros como una raza blanca superior. Su imperio de esclavitud es un imperio de esclavitud racista, donde el color de la piel determina quién puede ser esclavo o no, quién puede ser obligado al trabajo forzoso y quién no.
>
> Hoy, la sociedad occidental domina un mundo donde la cuarta parte de la población vive en condiciones infrahumanas, sin ninguna esperanza de salida. Una sociedad en la cual el hambre golpea a la mayoría de la población, mientras algunos países viven una abundancia abrumadora.
>
> *La sociedad occidental ha producido guerras que la humanidad nunca había visto*. Todas estas guerras las presentó como guerras para salvar a la humanidad, y todos los contrincantes participaron en ese nombre.
>
> *La sociedad occidental ha producido sistemas de dominación tan extremos*, que no tienen antecedentes en ningún período histórico anterior ni en ninguna otra parte del mundo. *Sistemas de exterminio de poblaciones enteras*. La sociedad occidental ha *inventado también los hoyos negros de los servicios secretos*, donde el hombre es deshumanizado hasta niveles insuperables. En todas partes, en todas las líneas ideológicas que han aparecido en esta sociedad, se han dado las peores formas de deshumanización.
>
> *La sociedad occidental ha desarrollado fuerzas productivas nunca antes vistas*. Pero las ha desarrollado con tanta destructividad, que ella misma se encuentra en el límite de su propia existencia y de la posibilidad de existencia del propio sujeto humano.
>
> *Este desarrollo de las fuerzas productivas ha destruido la capacidad de vivir de la mayoría de la población mundial*. Ha desarrollado sistemas de tortura de alta sofisticación, vigilados por médicos y psicólogos capaces de destruir la personalidad

[158] Hinkelammert, Franz; *La fe de Abraham y el Edipo occidental*; Editorial del Dei, Costa Rica, 1989. (En el año 2000 se editó una versión ampliada, de la que se tomó este prólogo. Las partes destacadas corresponden al original.)

humana completamente. Ha desarrollado armas, que en el caso de su aplicación, destruirían la tierra misma. *Ha creado una tecnología tan irracional que ella misma, sin guerras, tiene la tendencia de eliminar la vida en la tierra*. El siglo XX es sociedad occidental in extremis. De los grandes campos de concentración de los totalitarismos de la primera mitad de este siglo, se ha pasado a los Gulags del Mundo Libre, que se extienden por todo el Tercer Mundo en la forma de grandes campos de miseria, vigilados por los servicios secretos y los hoyos negros, en los cuales desaparecen aquellos que se podrían resistir. La naturaleza se desmorona y las armas nucleares dibujan en grandes letras la amenaza apocalíptica que pende sobre la tierra.

La sociedad occidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad. La sociedad occidental *se cree la única sociedad libre de la historia humana*. Nadie se ha escapado de esta ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías ni ningún grupo social.

Hoy, la sociedad occidental se ofrece como solución a los grandes problemas que ella misma ha creado. Esto ha desembocado en la última década en una mística fatal de sus mecanismos sociales dominantes, en una mística del mercado. Lo que se ha declarado es una fiesta antes de la peste, un gran derroche antes del diluvio. Una fiesta que se inicia con el canto resignado de la posmodernidad, ideología del baile sobre el volcán, cuando se sabe ya que este estallará. Es su canto del cisne.

La sociedad occidental ha llegado a su fin. Lo que no se sabe es si logrará llevar a la humanidad y a la tierra a este gran hoyo negro que está creando. Hay una crisis de la sociedad occidental misma en todas sus dimensiones. Dentro de los márgenes de la sociedad occidental esta crisis no tiene ya solución. Pero la humanidad tiene que hacer el esfuerzo por escaparse.

El presente libro es una reflexión sobre los resortes que mueven a la sociedad occidental. Hace falta indagar sobre las razones de esta crisis. *Creo que eso es imposible partiendo exclusivamente de la discusión de las estructuras sociales, dejando de lado la problemática del sujeto humano que subyace a la sociedad occidental*. Eso tampoco es posible renunciando a la discusión de las estructuras, porque en ellas el sujeto se exterioriza y se objetiva para los otros. Por tanto, partiendo del sujeto humano, reflexionaremos sobre la relación sujeto-estructura que está en la raíz de la cultura occidental y que impregna su sociedad. Sin embargo, *la sociedad occidental tiene sus raíces históricas*. Estas son, especialmente, las *raíces judeocristianas*, con las cuales empieza nuestra reflexión, y las *raíces greco-romanas*, que asume posteriormente. Por eso el título: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Pero la sociedad occidental no surge automáticamente de estas raíces. Las recrea y las transforma para llegar a la constitución de un sujeto humano nuevo, en una relación completamente cambiada con las estructuras sociales y su transformación.

La base de todo este movimiento es la gran utopía de la libertad. Esta no existe en la tradición greco-romana, pero aparece ya en los inicios de la tradición judeo-cristiana. De la utopía de Abraham a la utopía mesiánica, y de esta a la utopía cristiana radicalizada de la Nueva Tierra, pasa por muchas transformaciones por el impacto que tiene sobre ella la recepción de la tradición greco-romana. *Esta utopía es llevada a constituir el mito fundante de la sociedad occidental*, la que en su historia la va reformulando por afirmaciones, negaciones, secularizaciones y aniquilaciones, volviendo aquella siempre a resurgir.

Es la sociedad occidental que hace de esta utopía su identidad, al identificarla con las estructuras sociales. El sujeto humano de la utopía es devorado en nombre de ella por estructuras que pretenden ser su realización, y que por tanto, la transforman en utopía destructora. Esto empieza con la iglesia de la Edad Media, pasa a la utopía liberal de la mano invisible y de la competencia perfecta, y de allí a las utopías anarquistas y socialistas. Existe una ronda utópica que lleva a la utopización de estructuras y al aplastamiento del sujeto, legitimizado por esta estructura utopizada y, por tanto, salvífica. Iglesia, liberalismo y socialismo se entregan a esta utopización de estructuras en nombre de una respectiva *societas* perfecta. Y la *societas* perfecta devora al sujeto humano, sea en nombre de la salvación por la iglesia, en nombre de las estructuras del mercado o en nombre de las estructuras de la planificación. Las estructuras aplastan al sujeto porque le exigen buscar su realización en la interiorización ciega de la estructura, sea en nombre de la salvación, en nombre de la libertad o en nombre de la justicia.

Frente a la sociedad occidental, tenemos que recuperar algo muy simple que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del hombre de poder vivir dignamente. Poder comer, tener una casa, tener educación y salud, y eso en una sociedad que permita asegurar tales elementos a largo plazo, por tanto, sin destruir la naturaleza misma. Cualquier respeto del hombre empieza por allí. La sociedad occidental, en cambio, desprecia estos elementos tan simples de la vida humana. Quiere cosas más importantes, pero que a la postre destruyen el mundo mismo en el cual también ella tiene que existir. La sociedad occidental habla siempre de un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el hombre concreto tiene que ser destruido. Que el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad o democracia, que construya el comunismo, son tales fines en nombre de los cuales se han borrado los derechos más simples del hombre concreto. Desde la perspectiva de estos pretendidos valores, esos derechos parecen simplemente fines mediocres, metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad. Evidentemente, no se trata de renunciar a ninguno de estos fines. De lo que se trata es de arraigarlos en lo simple e inmediato, que es el derecho de todos los hombres a poder vivir. Estos fines tienen que ser mediatizados por esta condición central, sin la cual ninguno de ellos vale en lo más mínimo. Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la misma democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente. Frente a una tarea tan grande, los aportes de este libro son pequeños. Hace falta mucho más. Pero quiero entregarlo así, con todas sus limitaciones, para participar en una discusión más amplia que está empezando en todas partes de nuestro mundo."[159]

[159] Hinkelammert ha cuestionado la modificación de la frase del *Padre nuestro* "perdona nuestras *deudas*", en sentido económico, por "perdona nuestras *ofensas*", en el sentido del amor cristiano. Según Hinkelammert este cambio libera de culpa a los países centrales (o "prestadores") que obligan a pagar a toda costa su deuda a los periféricos (o "deudores"). La idea es que la deuda cuando es absolutamente imposible de pagar está perdonada de por sí, a cambio de un sincero sacrificio del deudor: teológicamente, esta es la ley que se ha "abolido" en la Oración y, consecuentemente con su eliminación, ha terminado por legitimar teológicamente la rendición de cuentas a los deudores, independientemente de su situación. Esto, desde la mirada teológica y no de la comercial, aunque ciertamente no podría dejar de existir una repercusión concomitante de una (la teológica) sobre la otra (la comercial).

El texto es un buen diagnóstico de la cultura occidental, o por lo menos un análisis que convoca a reflexionar sobre el particular; pero también queda resaltada la contradicción de cómo se destruye en nombre de aquello que se dice construir.

2. Las realizaciones de Occidente

Sus realizaciones figuran enunciadas en el cuadro que hemos estado analizando (XIX, 2. V. "Realizaciones de Occidente") y que vamos a ampliar ahora. Creo que las realizaciones positivas de Occidente están signadas por la materialidad a ultranza, es decir, por lo pragmático-tecnológico que crea una especie de densidad que, más que reflejar al espíritu, lo opaca o refracta. Esta refracción del rayo espiritual se refleja en algún tipo de *hybris*, como ser:

2.1. La precisión económica del lenguaje científico, que en su punto límite permite el manejo mecánico de los signos, prescindiendo de la representación a la que corresponden, es decir, desde esta perspectiva el lenguaje es un magnífico instrumento de dominio técnico del mundo. Esto es un aspecto positivo, porque brinda una claridad que los escritos tradicionales no tienen; además, sobre todo en los últimos tiempos, esta precisión se extiende a las artes verbales y visuales.

2.2. Las artes de Occidente *reflejan el espesor del ser como materia sensible*, de dos formas:

a. como *materia sensible* en la figura o como *materia pura* en lo no-figurativo. Son rasgos como la *perspectiva*; el *bulto arquitectónico o escultórico* separado e independiente, que viene de los griegos pero que en Occidente asumen un sentido definitorio; la *armonía musical*. Sobre esto hay un libro maravilloso de Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, literalmente "la pérdida del centro";[160]
b. como *materia psíquica* en tanto espesor afectivo: la vida cotidiana en cuanto tal; la biografía como sucesión de hechos e intenciones; la lírica como reacción afectiva; la novela y el drama moderno, que no serían concebibles en ninguna otra civilización, a diferencia de la tragedia en que, como bien observaron los románticos, el hombre está dominado por el destino a diferencia del drama en que la que actúa es su voluntad.
   Sedlmayr hace una interpretación bastante similar a la de Herwegen sobre las épocas básicas del arte occidental, la mistérica y la humanizadora. En relación con el románico, el gótico ya representa la transición de la Edad Media a la época moderna: al románico se lo llama "la época de Dios, el Señor", y al gótico "la época del Dios hombre". Es decir, en la época románica Dios aparece como el Señor total, por eso es importante la observación de que en este período "predomina la superficie, no el volumen", es decir, se anula en cierto modo la realidad empírica frente a la majestad que representa la imagen plástica; las paredes encierran el ámbito que queda oscuro y la luz se refugia en los candelabros.
   Con el gótico Dios se abre al ser humano; el bulto (todavía dominado por la arquitectura) se humaniza; el arte se centra en la idea de Dios como amor, con todo lo que tiene de peligro cuando esta idea se seculariza; y Dios se ve como el

[160] Original alemán, Ed. Ullstein Bücher, Berlín, 1948. Hay edición reciente en español: *Pérdida del centro*, Ed. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.

Salvador, el Señor. Luego aparece el Cristo sufriente, con ese Señor ya humanizado a través de la figura de Cristo y de la representación sensible de lo invisible con la catedral gótica**.**

Quizá esta presencia del espesor de lo psíquico en el arte es lo que ha hecho que, a partir del siglo XVIII, se diferenciara el arte de la artesanía, porque la artesanía no tiene ese espesor (se habla de laborterapia y no de arteterapia, por ejemplo).

2.3. Las artes por excelencia de Occidente son:

a. la *música*, sea:

- en *formas geométricas* abstractas, lo que no se da en ninguna otra cultura (las fugas de Bach y los últimos cuartetos de Beethoven son geometrías maravillosas, en que el espíritu se encuentra en una especie de plenitud o resplandor). Acá el sonido es la materia pura;
- en una *armonía compleja*, una sublimación del ruido, que traduce el espesor de la materia psíquica; es el volumen dado por la armonización de la melodía, la arquitectura armónica, lo que da la profundización psíquica, equivalente exacto de la perspectiva en la plástica. Justamente Sedlmayr señala que la perspectiva ya está anticipada en Giotto, lo que es una observación muy interesante porque Giotto se encuentra en ese momento en que está terminando el gótico y llega el Renacimiento. No hay ninguna otra cultura que haya podido producir una obra como la novena de Beethoven, de ese espesor; las otras culturas tienen músicas objetivas, planas; basta escuchar música china o los himnos confucianos.

Tanto las formas musicales geométricas como la armonía compleja, han sido dependientes del desarrollo tecnológico en la fabricación de instrumentos; ya de antiguo, el órgano se introdujo, con escándalo, en la liturgia: se supone que desde el siglo VII, con el papa san Vitaliano, pero lo que sí está documentado es que desde el siglo XIII se consolidó como instrumento propio del culto católico. Este "escándalo" se mantiene de alguna manera en la iglesia bizantina que no acepta el uso del órgano porque considera que la única música digna de Dios es la que surge de la garganta humana, el canto gregoriano puntualmente.

b. la *fotografía y el cine*, las dos artes híbridas ("bastardas") directamente relacionadas con la tecnología y la industria, lo que no quiere decir que no sean artes, pero son artes que en su naturaleza misma están en cierto modo desviadas por esa incidencia de otros factores, como los tecnológicos e industriales.

2.4. *La planetarización cultural*

Aunque en algún momento las Tradiciones pudieron estar intercomunicadas accidental y exteriormente, como ocurrió hasta que comenzó la invasión europea, con la planetarización las Tradiciones dejaron de ser unidades cerradas en un medio natural propio que las circunscribe, para convertirse en una unidad cultural externa que se superpone como una costra a su propio orden natural.

3. El sentido de la cultura de Occidente

Así como Goethe hablaba de una protoforma de las unidades biológicas, Spengler habla de una *protoforma de la cultura*, que es una especie de *vocación y de destino que una cultura tiene que cumplir*. Esto quiere decir que toda posibilidad de manifestación de una cultura *necesariamente* debe manifestarse, y como Occidente es de hecho una posibilidad de esa manifestación, necesariamente tenía que terminar manifestándose. Dicho en otros términos, todo karma debe agotar sus posibilidades o, en términos teológicos, todo responde al "plan de Dios", o sea, en último término todo es providencial.

La civilización occidental (u otra) es lo que es porque manifiesta un orden de posibilidades que deben cumplirse. Las palabras de Cristo: "El escándalo viene necesariamente al mundo; pero ¡ay! del hombre por quien el escándalo viene", se vinculan con esa doble perspectiva: por una parte la civilización occidental (u otra) es lo que es y uno la acepta por lo que es dentro del mundo de la posibilidad, pero por la otra puede condenarla por desviante. Daniélou ha llamado a esta doble perspectiva, "el misterio de la historia".

Cuando Spengler habla de la protoforma, está utilizando una imagen que se compadece muy bien con el modelo que hemos venido trazando y del cual debemos desarrollar brevemente un nuevo aspecto: la *Mâyâ* hindú.

En un pasaje de la *Física*, Aristóteles dice: "La materia (la *hyle*) desea la forma (el *eidós*) como la hembra al macho", donde la *hyle* es literalmente "selva" y "desea" está usado en el sentido más sexual del término.

Platón llama a la materia *khora*, "el espacio, el asiento, el lugar" y ambos dicen que es algo apenas inteligible, o sea, que es un concepto que se sustrae a la intelección. La materia platónico-aristotélica, en el sentido de lo femenino impenetrable, se corresponde con la *Mâyâ* hindú. Etimológicamente, la *Mâyâ* es algo así como "la que da las medidas", o literalmente la "formadora de ilusiones", la "ilusionista", la "ilusión" misma. Una buena traducción sería la "maga". Si la *Prákriti* es la materia primordial a partir de la cual se constituye el universo, su manifestación funcional es la *maga*, literalmente, la "pro-creadora" (el principio pasivo), que se opone polarmente al *Púrusa*, probablemente el "varón", (el principio activo). Guénon suele traducir *Prákriti* por "materia" y *Púrusa* por "espíritu".

El Âtman-Brahman es el Principio absoluto, que en su manifestación se polariza en la dualidad Púrusa-Prákriti que corresponde a:

a. *Púrusa*: lo *inteligible* o *espíritu* (el *eidós* platónico-aristotélico, o el acto o *enérgeia* aritstotélico); y a la
b. *Prákriti*: la *materia* platónica-aristotélica (la potencia o *dýnamis* aristotélica).

En la figuración del modelo, el Púrusa corresponde a la fuente del rayo luminoso vertical, y la Prákriti al plano horizontal en el cual ese rayo incide para constituir el universo manifestado. Ambos son los "límites" extremos entre los cuales se despliega la manifestación universal, pero ellos mismos son no-manifestados,

Púrusa contiene "en acto" la totalidad de las formas inteligibles. Prákriti contiene "en potencia" la totalidad de las formas sensibles en estado de indiferenciación, que no es el caos sino una entropía al revés: en lugar de una entropía como estado final es una entropía en estado inicial.

La incidencia de Púrusa en Prákriti, o del Espíritu en la Materia (en una analogía figurada la unión conyugal del Dios y de la Diosa Madre o, en otras tradiciones, del Cielo con la Tierra) hace que la materia "conciba" o "dé a luz" a la totalidad de los seres manifestados. El

Púrusa se proyecta como cada segmento de rayo luminoso que pone la simiente de un "mundo" y, correlativamente, la Prákriti se proyecta como el sustrato "horizontal" que en cada "mundo" recibe ese segmento de rayo. Dicho de otro modo, en cada "mundo" o grado de la manifestación, hay como origen relativo una proyección simultánea del Púrusa y la Prákriti. La Prákriti primera aún no proyectada es la "Materia prima" de Aristóteles, la *hýle* en el sentido de pura y absoluta potencia.

Prákriti, en su manifestación como *maga*, es la que por la presencia seminal del Púrusa da a luz la manifestación o multiplicidad innumerable de la existencia; es, pues, la Madre universal, la Gran Madre, la Diosa Madre a la que se elevan himnos de adoración, pero al mismo tiempo es la engañadora, la que sobrepone fantasmagorías a la realidad relativa e ilusoria, haciendo que el hombre sumergido en la ignorancia la tome por realidad absoluta.

El más poderoso de los lazos que crea la Maga es la sed de vida, *trisna* [trishna], término retomado por el budismo para referir a la "sed" que ata a la ronda de las existencias, sed que, por un lado, está sujeta a la ignorancia radical, la *avidyâ,* y por el otro trata de impedir la *liberación* del ser. Uno de los aspectos de esta sed de vida es el *matsyayâna* o "ley de los peces", cuya versión secularizada es "la lucha por la vida" darwiniana.

Esto nos permite entender ahora vivencialmente por qué hemos insistido en el carácter *visceral* que tienen las actitudes existenciales y los moldes mentales de una cultura: son aquello en función de lo cual la vida recibe subjetivamente su sentido o su falta de sentido, más acá o más allá de las determinaciones objetivas de la racionalidad. Como decía Spinoza, todo ente tiende a preservarse en su ser, y la actitud existencial es uno de los aspectos de esta preservación. La actitud existencial es, a nivel humano, un correlato psicológico de la implacable sed de vida o *trisna*.

Esta idea también está presente, como hemos tenido ocasión de señalar, en lo que desde Dilthey se llama "el espíritu de la época", uno de los aspectos del "misterio de la historia"; Acá también la voluntad humana es uno de los factores intervinientes en la historia, pero difícilmente podría sostenerse que es el decisivo. Nuestra hipótesis es que en el encuentro de comunidades masivas predomina el "espíritu de época" con su correlato, la "actitud existencial" y, por lo tanto, el principio de la "sed de vida". Entonces, en la historia nos encontramos normalmente ante la lucha entre grupos de doble perspectiva, a menudo incompatibles.

Un ejemplo como referencia: hemos tenido ocasión de señalar el carácter profundamente tradicional del pueblo judío, por lo menos hasta el siglo XVIII, y cómo precisamente la tradición rabínica, apoyada en la Toráh, ha mantenido no solamente la cohesión de ese pueblo en la Diáspora, sino que además pone al judío ortodoxo en una actitud perpetuamente vigilante sobre sí mismo ante la mirada de Dios y, de manera concomitante, cómo la liturgia hebrea ha mantenido su dignidad numinosa tanto en las actitudes como en la conservación de la lengua sagrada y del canto litúrgico (véase XV, 5). Eso no impide que, desde otra perspectiva, el paso migratorio del pueblo judío a través del medio Oriente antiguo haya sido comparable al efecto de un "disolvente" sobre las tradiciones de los pueblos afectados.

La situación se repite hoy, más acuciadamente. Desde la perspectiva de la comunidad musulmana en conjunto, el Estado de Israel es efectivamente ese "disolvente" injertado en ella desde Occidente; no tanto por el conflicto entre las dos tradiciones y formas culturales, pues eso está dentro del desarrollo histórico "normal" y no afecta a las tradiciones mismas, sino en la posición circunstancial de vencedor-vencido. Israel, por las circunstancias históricas, pertenece masivamente a Occidente y entonces está inevitablemente destinado a actuar como otro factor disgregante de la tradición islámica, ya socavada por las influencias

occidentalizantes conocidas que operan en ella. Desde la otra perspectiva, la de Israel, era legítima la aspiración del pueblo judío a reunificarse en un territorio, para asegurar su supervivencia y –según la "ley de los peces"- su expansión, al tiempo que siguiendo la misma ley no es menos legítima la actitud islámica de defenderse.

Inclusive, esta profunda incompatibilidad de dos legitimidades se repite de otro modo dentro del propio estado de Israel. Lo que podemos llamar la "derecha" israelí está representada mayormente por la orientación tradicional de base rabínica, y la "izquierda" por la línea liberal-occidentalizante. Es la "derecha tradicional" la que sustenta la posición más agresiva respecto al Islam, y la "izquierda antitradicional" la que tiende a una actitud más conciliadora. Al respecto, la derecha opone un argumento al parecer irrebatible: tanto el número como el desarrollo demográfico de los árabes es mayor que el de los israelíes; si se admite una existencia de tipo democrático-liberal, llegará un momento en que el elemento árabe será mayoría y, precisamente según el juego político democrático-liberal, el elemento israelí quedaría subordinado, contradiciendo el sentido mismo de la creación del estado de Israel. Así, las encrucijadas de la historia llevan finalmente a callejones sin salida desde la perspectiva de los participantes.

Trasponiendo esta situación a la civilización occidental, nuestra hipótesis es que, desde el siglo XVIII, Occidente reproduce en conjunto la evolución del judaísmo:

a. el complejo judaico (hybris del pueblo elegido y mesianismo consiguiente);
b. salida de sus límites (expansión de Europa);
c. secularización con desarrollo antitradicional (secularización que opera a su vez, en feedback parcial, sobre el judaísmo de la diáspora).

Evolución que se desarrolla también como un "disolvente" planetario, que afecta:

d. la propia tradición;
e. las demás tradiciones;
f. la morada terrestre;

y que se dispone a invadir, absorbiéndolo en el ámbito existencial de la Tierra, el espacio cósmico a su alcance.

Así, hoy en la civilización occidental, la tecnología, y la teoría y la práctica económicas determinan la creación de una red de dependencias planetarias patológicas, de la que los pueblos no pueden escapar:

- los medios de comunicación masiva;
- los mecanismos de dominación económica o política, con fines económicos;
- el mito del "desarrollo" convertido en una fantasía neurótica autorrealizadora, a la cual se asocian las iglesias: "el desarrollo es el nuevo nombre de la paz", dice una encíclica papal.[161] Tal vez lo sea en las condiciones y en el espacio dados en el momento de la concepción de la encíclica, pero expresarlo así significa de hecho "bendecir" el "desarrollo en sí mismo" como algo siempre positivo.

En este proceso, la civilización estadounidense aparece como la metástasis más ampliada en que se proyecta, hipertrofiada, toda la patología de la civilización europea que, con

[161] *Populorum progressio*, 1967.

respecto a la americanización, ha seguido (y sigue) esta secuencia: "desdén -> aceptación parcial político-económica -> mezcla de desconfianza -> rendición total".

4. Relación entre las culturas originarias y el cristianismo

En cuanto a la relación que se suele establecer entre las culturas originarias y el cristianismo como marca definitoria de la cultura occidental, no podemos dejar de realizar estas cuestiones.

Se ha dado de hecho una tendencia posconciliar de respeto a la "originalidad de las culturas" que, según como se manifieste, podría correr el riesgo de desvincular al cristianismo como marca de la cultura occidental, lo que colisiona necesariamente con un hecho dado en el transcurso de la historia: la evangelización, que es un mandato del propio Evangelio, destruye necesariamente las bases de la tradición ajena misma, con lo que reduce la originalidad de cada una a folclore.

Hay un libro[162] de un misionero francés imbuido del espíritu del Concilio Vaticano II, que estuvo haciendo misión entre los yorai, un pueblo de la zona de Vietnam, del cual tomamos estos pasajes:[163]

> "Un catecúmeno puede modificar fácilmente los ritos [alude a los ritos fúnebres] que no comprometen más que a su familia: bendiciones, confirmaciones, ritos agrarios; pero en cambio resulta muy difícil renunciar a los ritos comunitarios de la aldea: fiestas, ritos agrarios colectivos, bendición de las fuentes; y es casi imposible que pueda con los ritos funerarios. Además familias que comparten este rito [comunitario] no se convierten con él [el misionero] porque como el cementerio es propiedad de los aldeanos, un mismo techo cubre las tumbas familiares."
>
> "Esta situación violenta de convertidos y no convertidos muestra una vez más el estado provisional en que nos encontramos frente a los grupos, situación que en su conjunto se acerca a la renovación en un catecumenado común".

De algún modo, en esta impotencia este misionero está aceptando que el tema de fondo es romper la actitud existencial misma del pueblo evangelizado, lo visceral de esas culturas, dejando vigentes las formas exteriores, que entonces se convierten en algo así como una cáscara vacía, por lo que las culturas catequizadas, quedan como puro folclore. ¿Cómo resolver este problema?, ¿hay solución? Me parece que va a ser inevitable que aun evangelizados los pueblos originarios sigan viendo al cristianismo como una expresión de la cultura occidental, invasora para ellos.

De modo que la misión posible y el "plan divino" vendría a ser que "el fin de los tiempos" parece implicar la "planetarización" y -después del lapso apocalíptico- la unificación de las tradiciones en la fe abrahámica conjunta. Parecería poder ser así, pero como dicen los musulmanes, "Dios sabe más".

En ese sentido es importante tomar conciencia de que somos pequeñas celulitas que a veces estamos destruyendo el mundo. En ese caso, no sé lo que podemos hacer, aparte de, por lo menos, tomar conciencia de qué somos y no vanagloriarnos de la cultura occidental ni dar pie a los que la glorifican, como por ejemplo la escuela.

---

[162] Dournes, Jacques; *Dios ama a los paganos*; Ed. Estela, Madrid, 1968.
[163] Ib., p. 207.

Cuarta parte

MODERNIDAD y POSMODERNIDAD

XXII

Modernidad y posmodernidad[164]

1. Los campos de la modernidad y de la posmodernidad

En las dos páginas siguientes, tenemos este cuadro comparativo dividido en dos grandes campos (la modernidad y la posmodernidad), tomando para el cotejo diez órdenes (o planos):

- científico,
- tecnológico,
- político,
- social,
- religioso,
- filosófico,
- histórico,
- epistemológico,
- literario y artístico,
- el lenguaje.

. A su vez, el *campo de la modernidad* se divide en tres columnas, cada una de las cuales representa una de sus etapas evolutivas:

- la *primera etapa*, que llamamos *formativa*, abarca desde 1860, aproximadamente, hasta 1900-1910;
- la *segunda*, que hemos llamado *culminación*, desde 1900-1910 hasta 1950-60;
- la *tercera* o *transición*, desde 1950-1960 hasta 1970/1980.

El *campo de la posmodernidad*, que abarca desde 1970-1980 a la actualidad,[165] se presenta en el cuadro como una continuidad cronológica de las tres anteriores. No vamos a entrar en el tratamiento minucioso de cada uno de los detalles, que el lector puede abordar por sí mismo sin dificultades (abordaje que, por otro lado, daría lugar a una serie fácticamente inagotable de documentos). Sí, en cambio, queremos destacar el sentido de la posmodernidad, para lo cual nos vamos a concentrar en aquellos apartados que mejor penetran su especificidad. Por eso, cuando nos parezca más productivo nos apartamos de un

[164] Comenzamos el capítulo presentando el cuadro que se irá desarrollando y explicando en las páginas siguientes.

[165] Aunque no existe conseno de que en este momento (2021) hayamos dejado atrás la etapa posmoderna, téngase en cuenta que este seminario fue dictado en 1991, que es la fecha que tiene *in mente* el profesor cuando habla de "actualidad".

desarrollo según el orden de las páginas del cuadro, para centrarnos en núcleos de interés para la explicación. A continuación, el cuadro:

orden:	MODERN	DERN	IDAD	POSMODERNIDAD
	ETAPA FORMATIVA: ca 1860-1900/10	CULMINACIÓN 1900/10 - 1950/60	TRANSICIÓN: 1950/60 - 1970/80	(el término, desde 1965) 1970/80 - actualidad
CIENTIFICO	Evolucionismo. Nueva matemática (axiomatización). 1882 +Darwin.	Crisis de la física clásica. Cibernética y teoría de la información.	Desarrollo de la genética. Física: teoría del "big bang".	Ingeniería biológica. Trasplante de órganos.
CO	Cientificismo. Rol secundario de la filosofía.	Interrelaciones crecientes entre ciencias y filosofía: ciencia más abierta a la crítica filosófica.		Prosecución de las ciencias paralela e indiferente al pensamiento de la posmodernidad.
TECNOLOGICO	Electricidad (alumbrado; uso doméstico e industrial). Escritura mecánica (dactilografía/imprenta).	Medios modernos de transporte (tierra, agua, aire). Radio y TV. Plásticos. Energía nuclear.	Robótica e informática: computadoras a escala industrial. Cosmonáutica.	Inteligencia artificial. CP. Ingeniería médica. Dearrollo de las redes informacionales y los mass-media.
	Conocimientos basados materialmente en la escritura. Relativa permanencia generacional de los conocimientos científico-técnicos.		Conocimientos basados crecientemente en lo visual o audiovisual. Obsolescencia crecientemente rápida del conocimiento.	
POLITICO	"Paz armada". Desarrollo de imperios coloniales. Nacionalismos.	Guerras mundiales (1914-18, 1939-47); influjo político europeo de EU. Dictaduras europeas. Comunismo del Este.	Guerra fría. Comunismo chino. Fin de los imperios coloniales. Americanización de Europa. La ONU. Tercermundismo.	Cese de la guerra fría. Proliferación nuclear. Multinacionales/transnacionales. Desintegración del comunismo europeo. Proyecto de un "nuevo orden mundial".
CO	Orden nacional relativamente cerrado.	Interdependencia creciente político-económica entre bloques de Estados. Tendencia a un transnacionalismo económico.		Oposición básica entre "desarrollo" del Norte y "subdesarrollo" del Sur.
SOCIAL	"Capitalismo salvaje". Reacciones socialista y anarquista; "cuestión social".	Reacomodación sindicalista del capitalismo. Feminismo creciénte.	Oposición de forma de vida liberal/socialista.	Consumismo extremo frente a crisis de la "economía de abundancia". Disolución pragmática de la pugna ideológica.
	Pugna ideológica general derecha-izquierda. Destrucción creciente de la tradición popular local por urbanización. Tendencia a la disolución de la vida de familia; obsolescencia rápida de las costumbres (modas). "Culto de la vida" y ruptura de los marcos de referencia de las conductas. Disolución de fines, y reacciones juveniles extático-colectivas (hippismo, psicodelia, rock). Invasión creciente de la vida privada (mass-media, propaganda, espionaje político y comercial). "Masculinización de la mujer" (B. Issaev) o emparejamiento de los sexos?. Habituación conformista al cambio permanente.			
RELIGIOSO	Vaticano I (infalibilidad papal). Modernismo católico. Protestantismo liberal.	"Aggiornamento" católico. Ecumenismo. Nueva teología protestante (Bultmann, Barth, Tillich); existencial.	Vaticano II. Teología de la liberación (católica y protestante). Nuevas teologíascatólicas.	Proliferación de sectas y de neo-ocultismos (a menudo con rótulo cientificista o parapsicológico). Técnicas de meditación secularizadas.
	Conflicto ciencia-religión. "Ateísmo" activo.	Concordismo ciencia-religión.	Coexistencia neutra ciencia-religión.	Indiferencia religiosa (comprendida en el "fin de las ideologías").
		Disolución del conflicto religión/ateísmo.		
FILOSOFICO	Positivismo; marxismo. Fin de siglo: Bergson (vitalismo); Freud; Nietzsche: "muerte de Dios", "eterno retorno".	Crisis del positivismo. Neoidealismo. Fenomenología. Existencialismo. Escuela de Frankfort (1923-80), última filosofía formal. 1917: Heidegger, Ser y tiempo.	Estructuralismo. Auge y agotamiento del marxismo. "Nueva izquierda" (Marcuse). Postestructuralismo (Foucault).	"Nueva filosofía" francesa. Filósofos de la posmodernidad: Vattimo, Trías, Jalfen: crítica del método racionalista, búsqueda del ser inmanente en la experiencia estética, mágica, transhistórica.
CO	Cumplir el proyecto del positivismo: "ir a las cosas mismas", sin traicionarlo, significa (Husserl) "poner entre paréntesis" todo menos la esencia objetiva de cada ente tal como se da a la conciencia absoluta; pero (Heidegger) el ente se da a la conciencia en la trama de la existencia: se da, no como una sustancialidad preexistente, sino como un evento surgente de la nada existencial, de modo que "la nada pertenece al ser del ente". Si se renuncia a una sustancialidad primera del ser desde donde el ente se particulariza y si "Dios ha muerto" (Nietzsche), cae, junto con el fundamento de la "teometafísica" tradicional, el fundamento objetivo del valor ("trastrocamiento de todos los valores": Nietzsche); y si, con la "episteme" tradicional y la moderna, se esfuma el "sujeto" (Foucault), queda nuevamente el ente problematizado en su aparecer, tal vez sólo recobrable en alguna otra forma de experiencia.			

orden:	M O D E R N I D A D			P O S M O D E R N I D A D
	ETAPA FORMATIVA: ca 1860-1900/10	CULMINACIÓN 1900/10 - 1950/60	TRANSICION: 1950/60 - 1970/80	(el término, desde 1965) 1970/80 - actualidad
CIENTIFICO	Evolucionismo. Nueva matemática (axiomatización). 1882 +Darwin.	Crisis de la física clásica. Cibernética y teoría de la información.	Desarrollo de la genética. Física: teoría del "big bang".	Ingeniería biológica. Trasplante de órganos.
	Cientificismo. Rol secundario de la filosofía.	Interrelaciones crecientes entre ciencias y filosofía; ciencia más abierta a la crítica filosófica.		Prosecución de las ciencias paralela e indiferente al pensamiento de la posmodernidad.
TECNOLOGICO	Electricidad (alumbrado; uso doméstico e industrial). Escritura mecánica (dactilografía/imprenta).	Medios modernos de transporte (tierra, agua, aire). Radio y TV. Plásticos. Energía nuclear.	Robótica e informática: computadoras a escala industrial. Cosmonáutica.	Inteligencia artificial. CP. Ingeniería médica. Dearrollo de las redes informacionales y los mass-media.
	Conocimientos basados materialmente en la escritura. Relativa permanencia generacional de los conocimientos científico-técnicos.		Conocimientos basados crecientemente en lo visual o audiovisual. Obsolescencia crecientemente rápida del conocimiento.	
POLITICO	"Paz armada". Desarrollo de imperios coloniales. Nacionalismos.	Guerras mundiales (1914-18, 1939-47); influjo político europeo de EU. Dictaduras europeas. Comunismo del Este.	Guerra fría. Comunismo chino. Fin de los imperios coloniales. Americanización de Europa. La ONU. Tercermundismo.	Cese de la guerra fría. Proliferación nuclear. Multinacionales/transnacionales. Desintegración del comunismo europeo. Proyecto de un "nuevo orden mundial".
	Orden nacional relativamente cerrado.	Interdependencia creciente político-económica entre bloques de Estados. Tendencia a un transnacionalismo económico.		Oposición básica entre "desarrollo" del Norte y "subdesarrollo" del Sur.
SOCIAL	"Capitalismo salvaje". Reacciones socialista y anarquista;"cuestión social".	Reacomodación sindicalista del capitalismo. Feminismo creciente.	Oposición de forma de vida liberal/socialista.	Consumismo extremo frente a crisis de la "economía de abundancia". Disolución pragmática de la pugna ideológica.
	Pugna ideológica general derecha-izquierda.			
	Destrucción creciente de la tradición popular local por urbanización. Tendencia a la disolución de la vida de familia; obsolescencia rápida de las costumbres (modas). "Culto de la vida" y ruptura de los marcos de referencia de las conductas. Disolución de fines, y reacciones juveniles extático-colectivas (hippismo, psicodelia, rock). Invasión creciente de la vida privada (mass-media, propaganda, espionaje político y comercial). "Masculinización de la mujer" (B. Issaev) o emparejamiento de los sexos?. Habituación conformista al cambio permanente.			
RELIGIOSO	Vaticano I (infalibilidad papal). Modernismo católico. Protestantismo liberal.	"Aggiornamento" católico. Ecumenismo. Nueva teología protestante (Bultmann, Barth, Tillich): existencial.	Vaticano II. Teología de la liberación (católica y protestante). Nuevas teologíascatólicas.	Proliferación de sectas y de neo-ocultismos (a menudo con rótulo cientificista o parapsicológico). Técnicas de meditación secularizadas.
	Conflicto ciencia-religión. "Ateísmo" activo.	Concordismo ciencia-religión.	Coexistencia neutra ciencia-religión.	Indiferencia religiosa (comprendida en el "fin de las ideologías").
		Disolución del conflicto religión/ateísmo.		
FILOSOFICO	Positivismo; marxismo. Fin de siglo: Bergson (vitalismo); Freud; Nietzsche: "muerte de Dios", "eterno retorno".	Crisis del positivismo. Neoidealismo. Fenomenología. Existencialismo. Escuela de Frankfort (1923-80), última filosofía formal. 1917: Heidegger, Ser y tiempo.	Estructuralismo. Auge y agotamiento del marxismo. "Nueva izquierda" (Marcuse). Postestructuralismo (Foucault).	"Nueva filosofía" francesa. Filósofos de la posmodernidad: Vàttimo, Trías, Jalfen: crítica del método racionalista, búsqueda del ser inmanente, en la experiencia estética, mágica, transhistórica.
	Cumplir el proyecto del positivismo: "ir **a las cosas mismas", sin traicionarlo,** significa (Husserl) "poner entre paréntesis" todo menos **la esencia** objetiva de cada ente tal como se da a la conciencia absoluta; pero (Heidegger) el ente se da a la conciencia en la trama de la existencia: se da, no como una sustancialidad preexistente, sino como un evento surgente de la nada existencial, de modo que "la nada pertenece al ser del ente". Si se renuncia a una sustancialidad primera del ser desde donde el ente se particulariza y si "Dios ha muerto" (Nietzsche), cae, junto con el fundamento de la "teometafísica" tradicional, el fundamento objetivo del valor ("trastrocamiento de todos los valores": Nietzsche); y si, con la "episteme" tradicional y la moderna, se esfuma el "sujeto" (Foucault), queda nuevamente el ente problematizado en su aparecer, tal vez sólo recobrable en alguna otra forma de experiencia.			

orden:	MODERNIDAD			POSMODERNIDAD
	ETAPA FORMATIVA: ca 1860-1900/10	CULMINACIÓN 1900/10 - 1950/60	TRANSICIÓN: 1950/60 - 1970/80	(el término, desde 1965) 1970/80 - actualidad
HISTÓRICO	Historicismo progresista liberal/ relativismo historicista (Dilthey).	Crítica del conocimiento histórico: Metodología estructural (Braudel etc.): ciclos históricos.	Crítica del etnocentrismo (Lévi-Strauss etc.)	La relativización del conocimiento histórico, la caída del progresismo, y la habituación al cambio permanente (que crea una especie de inmovilidad del acaecer), junto con la crítica filosófica (supra) que priva de fundamento a las "ideologías", produce algo que puede considerarse "el fin de la historia".
	La "conciencia histórica" como característica (sobre base judeo-cristiana), desde Hegel, de la civilización occidental vista como definitiva, y aliada al "progresismo" decimonónico, es uno de los fundamentos ideológicos constantes de la modernidad.			
EPISTEMOLOGICO	Epistemología positivista: método inductivo, verificabilidad por la experiencia, certeza del conocer.	Crisis de fundamentos. Empirismo lógico: convencionalidad de los axiomas, pero verificabilidad de los modelos. Falsabilidad (Popper): → El modelo surge de una "ocurrencia" (no inductivamente) y su validez está en ser abierto (falsable). Nueva epistemología: la ciencia → se desarrolla por "paradigmas" (Kuhn) socialmente condicionados. "Anarquismo epistemológico" (Feyerabend): no hay metodología determinada.		
	NOTA: La filosofía posmoderna no trata específicamente la epistemología (aunque hay una "Metodología del pensamiento mágico" de Trías, en relación con el orden filosófico (supra)).			
LITERARIO y ARTÍSTICO	Renovación de lo literario (Baudelaire, Flaubert). Impresionismo plástico y musical (ruptura de la perspectiva y la armonía clásicas).	Los -ismos chocantes (antiacadémicos): vanguardismo como perspectiva siempre abierta. Desarrollo de la foto y el cine. Collage y montaje. El estructuralismo (desde 1960) introduce la crítica formalista.	Agotamiento de los -ismos (salvo en los círculos de autores), fracaso del vanguardismo como perspectiva. Creciente influjo de collage/montaje y medios de reproducción, que. los primeros, introducen fragmentos autorreferentes de objetos, y los segundos eliminan el "aura" personal (Benjamin) del autor.	Desconfinamiento y libre combinación (collage/montaje) de formas y géneros. Ausencia de sentido objetivo trascendente a la forma. Negación de la continuidad historiográfica: la "diseminación" (collage/montaje) hace heterogéneas las unidades intertextuales combinadas. La crítica (el análisis) como deconstrucción formal del objeto, con prescindencia del valor.
EL LENGUAJE (los SIGNOS en general) en la posmodernidad: El postestructuralismo introduce el problema de la hermenéutica, relativizando la interpretación de los signos. En la posmodernidad, cada signo tiene por referente otro signo del mismo sistema al cual pertenece. Todo texto implica una intertextualidad (no histórica, sino contextual). En el signo, la unión del significante con el significado es accidental (depende del contexto), de modo que la interpretación de un texto es un análisis de los significantes, cuyo valor propio evocativo había señalado Lacan. El significante (Derrida) está formado por unidades mínimas (el "gram" o la "diferancia"), que adquieren su valor significativo por referencia a otra unidad ausente que se le opone (cf. Saussure); el texto en conjunto implica otro texto, su hermenéutica, que se hace en base a los "gram", y que es paralelo al texto original, no por unión sino por yuxtaposición ocasional, formando ambos un conjunto que se cierra en sí mismo en cada caso. Esto sugiere que la representación, o sea el mundo señalado por un texto escrito o hablado, es este texto mismo.			

2. El orden filosófico

Vamos a comenzar por el orden *filosófico*, que aparece en el cuadro de este modo[166]:

[166] Reiteramos cada uno de los órdenes, simplemente para facilitar la lectura; en todos los casos es una copia de lo que ya se encuentra en las páginas del comienzo.

FI-LO-SO-FI-CO	Positivismo; marxismo. Fin de siglo: Bergson (vitalismo); Freud; Nietzsche: "muerte de Dios", "eterno retorno".	Crisis del positivismo. Neoidealismo. Fenomenología. Existencialismo. Escuela de Frankfort (1923-80), última filosofía formal. 1917: Heidegger, Ser y tiempo.	Estructuralismo. Auge y agotamiento del marxismo. "Nueva izquierda" (Marcuse). Postestructuralismo (Foucault).	"Nueva filosofía" francesa. Filósofos de la posmodernidad: Vàttimo, Trías, Jalfen: crítica del método racionalista, búsqueda del ser inmanente, en la experiencia estética, mágica, transhistórica.
	Cumplir el proyecto del positivismo: "ir a las cosas mismas", sin traicionarlo, significa (Husserl) "poner entre paréntesis" todo menos la esencia objetiva de cada ente tal como se da a la conciencia absoluta; pero (Heidegger) el ente se da a la conciencia en la trama de la existencia: se da, no como una sustancialidad preexistente, sino como un evento surgente de la nada existencial, de modo que "la nada pertenece al ser del ente". Si se renuncia a una sustancialidad primera del ser desde donde el ente se particulariza y si "Dios ha muerto" (Nietzsche), cae, junto con el fundamento de la "teometafísica" tradicional, el fundamento objetivo del valor ("trastrocamiento de todos los valores": Nietzsche); y si, con la "episteme" tradicional y la moderna, se esfuma el "sujeto" (Foucault), queda nuevamente el ente problematizado en su aparecer, tal vez sólo recobrable en alguna otra forma de experiencia.			

En relación con este orden filosófico es destacable lo siguiente: el proyecto del positivismo es “ir a las cosas mismas”, lo que significa poner entre paréntesis todos los rasgos del ente menos aquello que es su esencia objetiva, tal como ese ente se da a la “conciencia absoluta”, según lo postula Husserl. Posteriormente, Heidegger en el análisis de la existencia que realiza en *Ser y tiempo,* viene a sostener que “el ente se da a la conciencia en la trama de la existencia”; para este filósofo, el ente no se da como una sustancialidad preexistente, es decir, como algo que está allí y la conciencia se dirige a él y lo agarra, sino que es un “evento”, porque no es una cosa sino un suceso, que se da en el tiempo, en la temporalidad, que surge de la “nada existencial”: surge de la nada porque el ente no estaba (era nada) y de pronto surge, está. Heidegger sostiene que la nada de ese ente que surge pertenece al propio ente, dicho en otros términos, la nada de un ente es constitutiva del ser de dicho ente; este es el punto de partida de la metafísica heideggeriana.

Un paso más: si, por un lado, se renuncia a admitir una sustancialidad primera del ser, esto es a admitir un ser sustancial, hipostasiado, a partir del cual se particularizan los entes individuales; y si, por el otro, se admite con Nietzsche que “Dios ha muerto”, entonces su consecuencia es doble: una, el derrumbe del fundamento de lo que Heidegger y otros han llamado la *teometafísica* occidental, que partiendo de un ser absoluto se concretaba en los seres individuales como creaciones o participaciones suyas; la otra, la caída del fundamento objetivo de los valores en general, o como lo señala el propio Nietzsche, “el trastocamiento de todos los valores”, pues ya no es el ser el fundamento que da valor a los entes , sino que el valor es dado por la actitud del que lo recibe. De modo que habiendo desaparecido la sustancialidad (lo absoluto del ser en tanto ser), solo tenemos al ente que aparece en el evento, despojado de valores

Otro avance más en este camino y estamos en la crítica de Foucault. Después de la era de la “imagen del mundo” (ver cap. XVII, 2), el sujeto de la modernidad queda de pronto disuelto, se “esfuma”, por lo que, invalidados los métodos de la racionalidad de la metafísica tradicional, habrá que buscar otras formas de acercamiento epistemológico al ente. Y este es el problema que se plantea en la posmodernidad filosófica.

3. **El orden social**

Tal como aparece en el cuadro general:

SO-	"Capitalismo salvaje". Reacciones socialista y anarquista; "cuestión social"	Reacomodación sindicalista del capitalismo. Feminismo creciente.	Oposición de forma de vida liberal/socialista.	Consumismo extremo frente a crisis de la "economía de abundancia". Disolución pragmática de la pugna ideológica.
CIAL	Pugna ideológica general derecha-izquierda. Destrucción creciente de la tradición popular local por urbanización. Tendencia a la disolución de la vida de familia; obsolescencia rápida de las costumbres (modas). "Culto de la vida" y ruptura de los marcos de referencia de las conductas. Disolución de fines, y reacciones juveniles extático-colectivas (hippismo, psicodelia, rock). Invasión creciente de la vida privada (mass-media, propaganda, espionaje político y comercial). "Masculinización de la mujer" (B. Issaev) o emparejamiento de los sexos?. Habituación conformista al cambio permanente.		

La destrucción creciente de la tradición popular local como consecuencia de la urbanización, es un hecho muy importante. En Europa, desde 1910-13 el efecto de la cultura urbana comienza a proyectarse sobre los medios campesinos, particularmente sobre los aldeanos, que mantenían la tradición popular local, la "civilización originaria". Las sociedades rurales precisamente mantenían el vínculo con estas civilizaciones originarias, que a partir de dicha fecha empiezan a disolverse e integrarse a una cultura de tipo urbano, compenetrada por los medios de comunicación.

Con respecto a la posesión de la tierra, el proyecto de muchos líderes tradicionalistas, pongamos por caso a Gandhi, no era tanto "repartir" la tierra como "volver" a la tierra, precisamente por esta conservación de la "civilización originaria" en las sociedades rurales.

Los aspectos que siguen en el cuadro son claros por sí mismos:

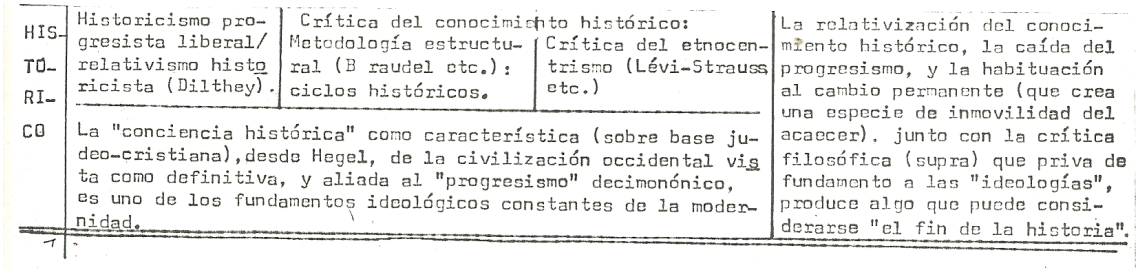
c. tendencia a la disolución de la vida de familia;
d. obsolescencia rápida de las costumbres y de las modas;
e. culto de la vida y ruptura de los marcos de referencia de las conductas. Cuando decimos "culto de la vida" estamos pensando en el "culto a la vitalidad biológica", que se traduce en una gama diversificada de aspectos, uno de los más comunes es la hipervaloración de todo lo juvenil;
f. disolución de fines y reacciones juveniles extático-colectivas, como el hippismo, la psicodelia, el rock… Cuando hablamos de psicodelia estamos pensando básicamente en el uso de drogas y de otros medios que pueden producir éxtasis, como por ejemplo las luces girantes o los juegos de luces que producen un efecto casi hipnótico, etc.;
g. invasión creciente de la vida privada (mass-media, propaganda, espionaje político y comercial…);
h. masculinización de la mujer (B. Issaev) o emparejamiento de los sexos. B. Issaev es un psicoanalista que publicó en Nova un libro que se llama así, *La masculinización de la mujer,* tomado esto en un sentido positivo, como la posición de analogía que la mujer va adquiriendo con respecto al hombre. Tal vez el título no sea el más adecuado, por eso es mejor hablar de un emparejamiento de los sexos;[167]
i. habituación conformista al cambio permanente. Este es un hecho constante que señala Baudrillard, propio de esta sociedad de consumo en la que todo se consume inacabadamente: el tiempo, las experiencias, los objetos…; conductas que alejan del centro, en tanto que implican pasar constantemente de una situación a la otra, sin anclarse nunca en nada, como la moda, la falta de

[167] Issaev, B.; *La masculinización de la mujer*; Nova, Buenos Aires, 1971. Cuando se dictó el curso aún no había alcanzado suficiente difusión el tratamiento de los géneros, por lo que bajo la denominación de "sexo" caía tanto la diversidad biológica como la identitaria.

identidad, la obsolescencia de las costumbres. Más que una subjetivización de todo estamos ante una uniformización, que también viene de algún modo a atentar contra la vida privada o, como dice el propio Baudrillard, la vida privada se hace "obscena", en el sentido de que se exhibe sin límite, sin intimidad. Hay un libro que me ha sido muy útil de Foster, que reúne una serie de artículos; uno de ellos es un muy buen trabajo de Baudrillard, sobre este rasgo de la sociedad actual.[168]

j.

4.**El orden histórico**



Acá se habla de la "conciencia histórica" como característica propia de la civilización occidental vista como definitiva, desde Hegel en adelante. Esta conciencia histórica, de evidente base judeo-cristiana (apoyada, por ejemplo, en la idea del plan de Dios) y sostenida por el llamado "progresismo" del siglo XIX, la vamos a ver desde entonces de manera constante como un fundamento ideológico de la modernidad. Precisamente, podríamos decir que el historicismo vendría ser su expresión filosófica.

La segunda etapa de la modernidad (segunda columna: culminación –metodología estructural) y la tercera (transición –crítica del etnocentrismo) ya introducen una crítica del conocimiento histórico. En cuanto a la metodología estructural, aparece el concepto de los ciclos históricos: los hechos no se repiten pero sí las estructuras, que vendrían a ser una especie de fijeza que, paradójicamente, representa una imagen antihistórica en la medida en que la historia es un cambio constante antes que una estructura estable: si las estructuras se repiten, la historia como acaecer se retira.

En la tercera etapa se incorpora la crítica al etnocentrismo, que parte del propio Levy-Strauss. Si ahora reunimos:

a. dos rasgos de la etapa formativa de la modernidad:
   - el relativismo del conocimiento histórico, ya en la etapa formativa de la modernidad (como lo vemos en el caso de Dilthey);
   - la caída del historicismo progresista liberal;

b. con los otros de su etapa formativa ya vistos:
   - la idea de los ciclos históricos,
   - la ruptura del etnocentrismo;

c. esto junto a:
   - la habituación al cambio permanente, tan permanente que crea una especie de inmovilidad del acaecer;
   - la permanencia de estructuras constantes que terminan produciendo una inmovilidad antihistórica;

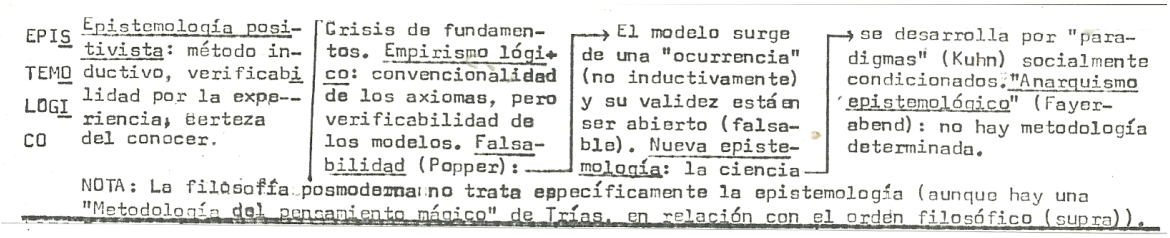
[168] Foster, Hals (ed.); *La posmodernidad*; Ed. Kairós, Barcelona, 1989.

d. la crítica filosófica (vista más arriba cuando tratamos el orden "filosófico") que le resta fundamento filosófico a las ideologías;
e. y el renunciamiento a la racionalidad tradicional;
f. todo esto desemboca en lo que se ha considerado "el fin de la historia", punto de vista en el que los posmodernos han insistido considerablemente.

Este "fin de la historia" ha flotado como una idea retórica con tantas variables interpretativas que dejan al lector bastante en el aire; me parece que lo que en el fondo tienen en común estas variables es que solo pueden concebir a la historia como progreso por lo que, donde no vean progreso no verán historia. Pero se olvidan de que hay historia por lo que el sujeto mismo percibe como tal, porque por ejemplo uno se siente envejecer y ve envejecer al otro, y ve que el otro se muere: ese transcurso del tiempo que lleva en sí los cambios, siempre es historia, forzosamente. Y en algún momento, la posmodernidad también pasará y habrá que delimitar otro concepto con otra denominación (en algunos esbozos de movimientos estéticos ya se ha hablado de "neomodernidad", aunque por ahora ha quedado reducida a ciertos círculos).

No son pocos los que han vinculado este "fin de la historia" posmoderno con la idea bastante soberbia de Hegel, de que la historia terminaba en él.

5. El orden epistemológico



Si bien son cosas conocidas, se trata de un correlato interesante. Como se dice en NOTA, los filósofos posmodernos no se ocupan de la epistemología, pero de todos modos el anarquismo epistemológico de Feyerabend termina por decir: no hay ninguna epistemología que sea válida, cualquiera puede ser buena, inclusive la magia.

6. El orden literario y artístico

LITERARIO y ARTISTICO	Renovación de lo literario (Baudelaire, Flaubert). Impresionismo plástico y musical (ruptura de la perspectiva y la armonía clásicas).	Los -ismos chocantes (antiacadémicos): vanguardismo como perspectiva siempre abierta. Desarrollo de la foto y el cine. Collage y montaje. El estructuralismo (desde 1960) introduce la crítica formalista.	Agotamiento de los -ismos (salvo en los círculos de autores), fracaso del vanguardismo como perspectiva. Creciente influjo de collage/montaje y medios de reproducción, que, los primeros, introducen fragmentos autorreferentes de objetos, y los segundos eliminan el "aura" personal (Benjamin) del autor.	Desconfinamiento y libre combinación (collage/montaje) de formas y géneros. Ausencia de sentido objetivo trascendente a la forma. Negación de la continuidad historiográfica: la "diseminación" (collage/montaje) hace heterogéneas las unidades intertextuales combinadas. La crítica (el análisis) como deconstrucción formal del objeto, con prescindencia del valor.

EL LENGUAJE (los SIGNOS en general) en la posmodernidad: El postestructuralismo introduce el problema de la hermenéutica, relativizando la interpretación de los signos. En la posmodernidad, cada signo tiene por referente otro signo del mismo sistema al cual pertenece. Todo texto implica una intertextualidad (no histórica, sino contextual). En el signo, la unión del significante con el significado es accidental (depende del contexto), de modo que la interpretación de un texto es un análisis de los significantes, cuyo valor propio evocativo había señalado Lacan. El significante (Derrida) está formado por unidades mínimas(el "gram" o la "diferancia"), que adquieren su valor significativo por referencia a otra unidad ausente que se le opone (cf. Saussure); el texto en conjunto implica otro texto, su hermenéutica, que se hace en base a los "gram", y que es paralelo al texto original, no por unión sino por yuxtaposición ocasional, formando ambos un conjunto que se cierra en sí mismo en cada caso. Esto sugiere que la representación, o sea el mundo señalado por un texto escrito o hablado, es este texto mismo.

En oposición al orden epistemológico, lo *literario* y lo *artístico* –finalmente el *lenguaje*- sí son tratamientos centrales de la posmodernidad. En la etapa formativa, se da una nueva poesía, la *poesía moderna*, que nace con Baudelaire, y la *narrativa moderna* que aparece con Flaubert. No hay, no se publicaron otras *Flores del mal* ni otras *Madame Bovary*. Por oposición con la literatura anterior hay ahora un predominio de la forma, del significante sobre los significados.

Esta ruptura de "planos" de la representación de las artes, se dará también en la música y en la plástica con la aparición del impresionismo, que pone en jaque la perspectiva y la armonía clásicas.

En la etapa siguiente, culminación, aparece un ramillete chocante de "ismos", fenómeno antiacadémico para espantar a la cómoda burguesía. El año de 1910 es un mojón clave: los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial son los "años locos", años de gran conmoción, se instalan los "ismos", cosa que no ocurre después de la guerra, como sostiene la mayoría de los historiadores del arte, sino antes: la guerra funciona como un interruptor en un proceso continuo, a la que le sigue pero ya nunca con la intensidad de esa primera década del siglo XX, la época del art-nouveau, de la torre Eiffel, del esteticismo en general. El vanguardismo, entonces, se presenta como una perspectiva siempre abierta, una promesa constante de nuevos mundos, una actitud básicamente historicista en la medida en que siempre está en procura de lo que sigue después, como todo movimiento de vanguardia siempre atento para rechazar y modificar los anteriores, indefinidamente.

En esta misma etapa vamos a encontrar el desarrollo de la foto y del cine, con algunas técnicas novedosas, como el collage y el montaje. Y un poco más tarde, desde el 60 la introducción de la crítica formalista con el estructuralismo.

Después del 60, en la etapa de transición, llegará el agotamiento de los "ismos", que en general solo mantendrán su vitalidad en algunos círculos plásticos, ya que no en el campo literario, ni siquiera entre los propios escritores. Se conservan algunos ismos musicales, pero ya con una funcionalidad independiente, como tantas otras escuelas, como por ejemplo, el dodecafonismo.

En suma, pierde su vigencia el vanguardismo, en tanto se diluye esa promesa de mundos nuevos rupturistas de lo ya conocido: tanta adaptación al cambio ha producido un efecto contrario, el cambio ya no es una novedad sino el orden "normal".

En esta misma etapa de transición, el collage y el montaje, y los medios de reproducción gráfica, introducen la técnica de los fragmentos autorreferenciales de objetos. Por ejemplo, en los primeros, como hizo Picasso alguna vez, si colocamos un pedazo de esterilla sobre una tela pintada a modo de respaldo o asiento, la esterilla misma, que no es un objeto pintado, remite autorreferencialmente a la silla, que es el objeto mismo; es decir, se convierte en signo. En los segundos, los medios de reproducción, la cinta magnetofónica, la fotografía, el cine, etc., por tratarse de reproducciones (por ejemplo, de cuadros, de pinturas, de monumentos, etc.) eliminan lo que Benjamín llama el "aura". En una obra de arte hay un aura que es algo así como una irradiación del acto creador del que ha producido la obra, pero en una reproducción esa aura se pierde, de ahí esa impresión que se tiene de que reproducir una obra la desvaloriza, precisamente porque se pierde el aura personal del autor, literalmente, se des-autoriza y se des-apropia en un doble sentido: en cuanto a que se cancela el derecho a la propiedad y, en cuanto se descontextualiza, sale del contexto en que fue creada para incorporarse a otro contexto.

Todo esto converge en la concepción y en el modo en que encaran el arte en general los artistas posmodernos; se desemboca así en un "desconfinamiento" y libre combinación de las formas y de los géneros, como vimos en el caso del collage o del montaje. En fin, los géneros rompen sus límites y pierden su autonomía, por decirlo así.

Asistimos entonces a una ausencia del sentido objetivo trascendente a la forma: el signo, en cuanto tal, es en este período signo puro, como vamos a ver unos párrafos más adelante al tratar el lenguaje. Y en cuanto a la negación de la continuidad historiográfica, la "diseminación" (propia del collage y del montaje) transforma en heterogéneas las unidades intertextuales combinadas. Por ejemplo, si uno toma una foto del *Concierto campestre* de Giorgione y la superpone con otra del *Desayuno en la hierba* de Manet, obtiene un collage o un montaje fotográfico (puede considerarse de las dos maneras) pero se ha perdido la referencia histórica porque es una superposición de dos textos que son diferentes entre sí; lo que no ocurre cuando, por ejemplo, un autor toma un tema musical y lo desarrolla en forma de variaciones, o cuando toma un tema pictórico y lo desarrolla de un modo nuevo. Cuando no hay referencia histórica, como en esta superposición de cuadros, bien puede colocarse la imagen de un violinista u otra cualquiera; cambiará la contextura del texto ciertamente, pero no el sentido estético del montaje mismo. Esto va más allá del propio surrealismo, que procuraba romper con las formas canónicas para lograr una suprarrealidad, trascendente a las otras. Aquí no hay ninguna trascendencia a las otras, no dice más que lo que ella presenta de por sí. Esta es precisamente la crítica del posmodernismo al surrealismo.

Y un punto más: en el posmodernismo, "la crítica, el análisis de la obra consiste en una deconstrucción formal del objeto con prescindencia del valor". La posmodernidad se parece extraordinariamente al tango *Cambalache*; en un ámbito tal, "la *Biblia* junto al calefón" están en su sitio, va de suyo y no tiene que extrañar a nadie.

7. El orden del lenguaje

Para terminar con la reflexión sobre este apartado, la cuestión del *lenguaje* en el mundo posmoderno. En la época de transición, el posestructuralismo introduce el problema de la hermenéutica, relativizando la interpretación de los signos. Supongamos que estamos frente a un texto, oral o escrito, y que tenemos que interpretarlo: toda interpretación se realiza sobre

la base de una cierta situación existencial e histórica, de donde se infiere que toda interpretación, esto es, toda hermenéutica está enteramente relativizada. Llevada al campo del lenguaje, la hermenéutica es un fenómeno típicamente posmoderno, y aunque no nace en la misma posmodernidad, es en este período en que se configura, como puede verse en Gadamer.[169]

En la posmodernidad cada signo tiene por referente otro signo del mismo sistema al cual pertenece. Esto es absolutamente esencial: *todo signo tiene por referente a otro signo*; lo que implica que en todo texto existe una intertextualidad, pero en este caso no histórica sino contextual, es decir, una referencia de un texto al otro. Siguiendo a Derrida, en el signo la unión de un significante con un significado es accidental, ya que depende del contexto en que se encuentre; por eso la interpretación de un texto es un análisis de los significantes, no de los significados, cuyo valor evocativo propio ha señalado Lacan. (Cuando criticaba a Saussure, yo todavía no había leído a Derrida: soy inocente, vine por otros caminos).

Según Derrida, el significante está formado por unidades mínimas, el *gram* o la *diferencia* (en francés diferencia alude a "llevar aparte", lo que resulta una forma menos violenta que en español). *Gram* proviene de *gramma*, de ahí lo de *gramatología*[170]. Ese gram puede estar a cargo de un fonema; por ejemplo, en "p/a/so" basta cambiar /a/ por otra vocal para se produzcan cambios significativos; lo mismo ocurriría con un cambio de morfo, por ejemplo "regent*e*" / "regent*a*", "*a*céfalo" / "*bic*éfalo"; o de palabra en un enunciado…

Entonces, esas unidades (el *gram* o la *diferencia*) adquieren su valor significativo por referencia a otra unidad ausente que se le opone, que es lo que en el fondo decía Saussure para el signo lingüístico, pero que Derrida lo generaliza para todo texto. En todo texto, cada unidad significativa formada por cualquier elemento del significante, es lo que es por oposición a lo que ella no es, a cualquier otra que sea capaz de evocar por oposición. De modo que todo texto implica de hecho a otro que viene a ser como su negativo: todo lo que no es ese texto pero que guarda con él una relación de oposición.

Esto es, todo texto, en su conjunto, implica otro texto, su hermenéutica. Cuando uno lee, interpreta; esa interpretación también es un texto. En realidad esta observación se aplica básicamente a la crítica, pero también se puede extender al lector que con su texto (su interpretación) está interpretando a otro texto, digamos al original. Pero los dos textos no se acompañan exactamente, sino que se yuxtaponen uno con otro y forman una unidad cerrada en sí misma que varía con las circunstancias. Todo esto ocurre por los significantes; y los significados también son signos pues la representación que el individuo-intérprete se hace, también viene a ser un texto en la medida en que el mundo sea portado por la palabra. Esto sugiere que la representación, o sea el mundo señalado por un texto escrito o hablado, es el texto mismo.

Todo esta da una idea de cómo se encamina la posmodernidad. Si relacionamos los aspectos que hemos considerado, aunque los autores pertenezcan a orientaciones y profesiones distintas, vemos que existe una unidad de base que consiste en un *achatamiento general* en el sentido siguiente. En la modernidad (incluso hasta en la época clásica) el lenguaje -y cualquier tipo de signos- alude a un referente externo al que le corresponde una representación en la mente del sujeto. Desde Foucault, el sujeto y la representación han quedado como algo ficticio: el ente desaparece y solo queda algo así como un trasfondo oscuro; entonces cabe preguntarse, ¿representación de qué?, pues si la representación del

[169] Gadamer, H. G.; *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*; Ed. Sígueme, Salamanca, 1984 (orig. alemán, 1975).
[170] Derrida, Jacques; *De la gramatología;* Siglo XXI, México, 1971.

sujeto es ficticia ocurre que desaparece el referente externo, que no pasa de ser una especie de construcción, a partir de ese fondo de estructuras inconscientes. Entonces el lenguaje queda cerrado en sí mismo, no es más que un grupo de signos con su sombra: la representación. Todo se achata, las relaciones verticales en ambos sentidos (hacia el referente y hacia la representación del sujeto) quedan absolutamente anuladas; solo nos queda ese fondo oscuro de base y el lenguaje como lo que nace de él y que está totalmente cerrado en sí mismo.

La consecuencia inmediata es la negativa a que todo signo (todo texto) tenga alguna trascendencia: el texto se encierra en sí mismo y refiere a sus propios contenidos sígnicos. Este achatamiento total, es lo que traduce la novelística de Eco, de manera muy clara. *El nombre de la rosa* es una defensa total y absoluta del nominalismo extremo. Esto también es lo que ocurre cuando Friedrich[171] insiste tanto con Mallarmé en que el hombre está solo frente al lenguaje. Derrida tiene un estudio sobre Mallarmé, precisamente, en que lo muestra como un precursor de esta perspectiva.

De todos modos, lo que en última instancia hace la posmodernidad es poner de relieve (descubrir sin saberlo) la deficiencia intrínseca de la civilización occidental, desde sus orígenes tradicionales inclusive. Toda la problemática que plantea la posmodernidad, a un oriental tradicional solo le haría sonreír cortésmente:

- "Dios ha muerto.
- Sí, claro –respondería-. ¿Y qué?"

En realidad la crítica posmoderna pasa por la cuestión del lenguaje. Lo que acaban de descubrir es que el hombre se ha encerrado en un universo de formas mentales. Diría el oriental tradicional: chocolate por la noticia; pues están diciendo lo que sabemos que existe desde siempre en la tradición oriental. Por eso toda esta problemática, que tiene sentido desde el punto de vista occidental, surge justamente de las limitaciones internas de la civilización occidental misma.

8. Conclusiones

Dilthey decía que toda filosofía culmina en una pedagogía, es decir, en una doctrina sobre la formación del hombre. Lo mismo podría decirse si reemplazamos "filosofía" por "sabiduría" o "doctrina sapiencial", en cuanto aplicada al orden humano. De algún modo Dilthey sintió la falta de sentido que tiene la filosofía tomada en sí misma, y consideró que si apunta a algo válido es a la formación del hombre. Lo mismo ocurre con la sabiduría tradicional; dejando de lado el tema de la reintegración, en lo que se refiere al orden terreno también apunta a la formación del hombre. Entre nuestros filósofos, en Scheler, como ya vimos (XV, 2), encontramos un pensamiento acorde: la sabiduría es una filosofía encarnada en la cosmovisión del sujeto, al que por eso se lo llama "sabio"; efectivamente, existe una conciencia en los filósofos (por lo menos en los que no reducen la filosofía a la filosofía de la ciencia) de que la filosofía debe conducir a la sabiduría.

La idea sapiencial básica de cualquier tipo de sabiduría (tradicional, oriental u occidental) puede formularse, en términos tanto platónicos como hindúes, en una analogía metafórica: el ser humano tiene "raíces celestes". Es la idea del árbol invertido: Platón dice que el hombre

[171] Friedrich, H.; *Estructura de la lírica moderna*; Barcelona, Seix Barral, 1959.

es una planta con las raíces para arriba y los hindúes sostienen que tiene las raíces en el Cielo. Sostener la validez intelectual posible de una "doctrina sapiencial" es una postura enteramente contraria a los moldes mentales de la civilización occidental durante su período de formación y consolidación (fines del s. XVIII-primera mitad del XX), dejando de lado un breve período dentro de la romántica literaria alemana (primera mitad del siglo XX).

De modo que la idea sapiencial básica de Platón, por el occidente clásico, y la de los hindúes, por la tradición oriental, nos permiten sostener que existe una posibilidad de aceptar que las doctrinas sapienciales, antiguas o modernas, tienen un fondo respetable.

Pero no es así en la segunda mitad de nuestro siglo XX, y ello por dos razones por lo menos: *a*. la crisis epistemológica del conocimiento científico empírico-formal, que ocurrió a fines del siglo XIX y se desarrolló a lo largo del XX; *b.* la experiencia de los crecientes aspectos destructivos externos e internos de esta civilización, experiencia que viene suscitando críticas realmente exasperadas desde sectores muy diversos de esta civilización misma, como por ejemplo, entre muchos otros, se ve en Hinkelammert.

Sin embargo, se da un hecho paradójico. Durante la etapa de formación y consolidación (hasta la primera mitad del siglo XX, incluida), la idea de las "raíces celestes", aunque sea sobre bases dominantemente sentimentales, se mantiene en la forma de una admisión considerablemente generalizada de la "existencia de Dios" (sin ello, la discusión sobre el "ateísmo" no habría tenido razón de ser). Pero en la segunda mitad del siglo, es decir, en la etapa posmoderna, la crítica a la civilización occidental, en principio lleva a interesarse por doctrinas sapienciales no europeas, sin que ello signifique aceptarlas tal cual.

Al mismo tiempo, esta crítica es paralela a una doble negación radicalizada de las "raíces celestes":

a. la crítica de la civilización occidental: una negación que podríamos decir *pasiva*, dada por la centración en el creciente desarrollo tecnológico-científico y cuya formulación sería: "las 'raíces celestes' están fuera de nuestro horizonte de interés";

b. la crítica lingüística del pensamiento: una negación *activa* dada por la crítica del pensamiento como condicionado por las estructuras, de raíz inconsciente, del lenguaje y cuya formulación sería: "nuestro conocimiento es un conocimiento de signos que refieren solo al sistema de signos al cual pertenecen".

Nótese que en realidad las dos actitudes, aunque puedan marchar de modo separado, no son incompatibles entre sí; es posible admitir la reducción del mundo (humano) a sistemas de signos y procurar, dentro de ese sistema la corrección pragmática de los aspectos negativos de la civilización manteniendo la posición de base. Puede ocurrir que la idea de corregir pragmáticamente los aspectos negativos de la cultura manteniendo sus bases lleve a una cosa análoga a lo que Künkel[172] llama "el círculo diabólico de la neurosis": la neurosis crea síntomas, para superar esos síntomas el neurótico crea otros síntomas más graves, y así indefinidamente. Eso le pasa a la civilización occidental, cuando por ejemplo ciertas formas de racionalidad extrema tratan de corregirse adoptando nuevas formas de racionalidad extrema. Es un camino del cual no se sale jamás.

Ahora, es muy probable que la civilización no pueda salir de este círculo, pero en este momento nos estamos refiriendo a la formación del hombre, es decir, del ser humano individual. No es que en esa racionalidad extrema se esté negando la espiritualidad, sino simplemente que si la racionalidad lo lleva a uno por un camino desviado y para evitar eso uno trata de aplicar una nueva racionalidad, no hace más que acentuar el desvío.

[172] Künkel, Fritz; *El consejo psicológico*; Luis Miracle Editor, Barcelona, 1950.

XXIII
Conclusiones generales

Creo que hay seis puntos en que puede concentrarse cuanto hemos dicho:

1. aparece un fondo sapiencial constante a través del tiempo y del espacio en el cual todas las tradiciones, la occidental incluida, vienen a coincidir, más allá o más acá de lo que aparentemente las diferencia y que pueden resumirse en la idea de las raíces celestes del ser humano como metáfora. (XXI, 8)
2. Ese fondo sapiencial admite multiplicidad indefinida de modelos, que siempre resultan insuficientes y provisionales frente a la realidad a la que aluden. De modo que un "modelo" no es una "concepción", ni siquiera una "visión del mundo", ni mucho menos una "filosofía". Lo modelos pueden servir como líneas de orientación, como un sistema convencional de coordenadas, por lo demás modificable según transformaciones coherentes; por lo tanto, no solo dejan sino obligan a cada cual a plantearse su propia problematización y resolverla según una propia "concepción del mundo": el modelo propio, "filosófico", que se adecue a su necesidad personal.

Dentro de las civilizaciones tradicionales esta exigencia, aunque va de suyo, es menos patente, porque cada tradición obedece a un determinado modelo o tipo de modelo, que sus miembros reciben como actitud existencial de base; pero se hace resaltante en las condiciones no tradicionales o antitradicionales de nuestra civilización occidental. La ventaja relativa de esta situación es que hace al hombre tomar conciencia de su soledad radical y de la responsabilidad que debe asumir ante sí mismo por sí mismo. El gran 'ulema Ahmad Ibn Hanbal solía terminar sus sermones con la frase admonitoria: "Hijo de Adán, morirás solo"; o como dice el *Martín Fierro*, "Solo nací, solo muero".

3. Pero si seguimos la formulación "el hombre tiene raíces celestes", la doctrina sapiencial complementa esta aserción con otra, que en la formulación extremooriental se enuncia de este modo: "El hombre puede remontar a su raíz". O sea, todo modelo tradicional se presenta como un "vehículo" (*yâna*, en sánscrito) para emprender la "vía de reintegración", sea en vida, sea póstumamente. Y es esta posibilidad de reintegración lo que, sobre la base de la experiencia de quienes la han seguido, presta al modelo su validez objetiva. Tal reintegración a la raíz constituye la realización plena de aquello que el hombre humano representa y que lo trasciende infinitamente. En Occidente moderno la crítica a la sustancialidad del "yo" o del "sujeto" proveniente de campos tan diversos como la psicología profunda, la sociología de base marxista, o la filosofía estructuralista y posestructuralista, crea por disolución una especie de hueco o vacío en el cual el modelo tradicional puede insertarse constructivamente en la forma de un itinerario de reintegración, cuyo ejemplo mayúsculo es el viaje escatológico de Dante en la *Commedia.*

La vía de reintegración en Occidente está apuntada en la célebre inscripción del templo délfico de Apolo: "Conócete a ti mismo y sé quien eres". Esta sentencia admite diversas lecturas como texto sagrado (en las *Upánishad* se dice que "los dioses son afectos a un lenguaje críptico"); pero su lectura más profunda es la que alude a las vías de reintegración. Remitiremos al capítulo sobre "El rugido del despertar" en *Filosofías de la India* de Zimmer[173]. En nuestros días, lo dice el ya varias veces citado Mílozs en *Talíta cumi*:

> "Escúchame. Abre de par en par ese algo en ti que no conoces,
> 15. y trata, ocurra lo que ocurra, de retener en tu minúscula memoria este consejo

[173] Zimmer, Heinrich; *Filosofías de la India*; Eudeba, Buenos Aires, 1965. (Cap. I: "El encuenro de Oriente y Occidente", ap. 1: "El rugido del despertar", págs. 15-25).

de uno que ha madurado con la ortiga en el largo y tórrido verano de amargura:
¡trabaja!

18. No tientes al rey terrible de la vida, al dios en el movimiento
implacable de las rutas del mundo, al ídolo en el carro de triturantes ruedas."

O aunque sin el conocimiento efectivo que en algún grado debía poseer Milosz, Elliot en *The cocktail party* hace que el enigmático consejero despida a sus consultantes con una expresión búdica:

"Ve en paz, hija mía, y busca tu salvación con diligencia."[174]

4. Desde el punto de vista del obrar pedagógico (en sentido muy amplio), el objetivo básico es *no cerrar* esa posibilidad de apertura o, más en general, permitir o mantener un contacto efectivo, relativamente consciente, con las "raíces celestes"; lo que choca con la orientación de nuestra cultura occidental que induce directa o indirectamente a sus miembros a "cortar las raíces". Esta inducción se da, nos parece, en tres formas principales:

a. en la forma franca y expresa de la izquierda revolucionaria, y en especial en la de la "revolución permanente", por la premisa de que toda "auténtica" revolución, aunque se sitúa en la continuidad histórica del pasado, implica una ruptura radical con esta totalidad;

b. en la forma opuesta, la de la actitud conservadora, más sutilmente peligrosa, porque se presenta como una deliberada mantención de las raíces, pero se toma por las raíces vivas lo que son ramificaciones muertas de la raíz, y el resultado es una parodia del espíritu tradicional, ingenua o deliberadamente embaucadora en cuanto puede hacer creer que lo tradicional consiste en eso: un ejemplo muy claro es el de la secta "Tradición, familia, propiedad", donde los términos se enumeran en un orden de importancia motivadora en realidad creciente;

c. en un modo más peligroso aún, por más inadvertido: lo que puede llamarse el *culto del cambio*, que puede asociarse a una de las dos actitudes anteriores, pero se da generalizadamente de modo independiente. Consiste en la actitud existencial en la que la condición vivida como normal es la *inestabilidad constantemente proyectada hacia un futuro próximo o distante*. En realidad, es el mecanismo motor de la civilización occidental; la analogía más gráfica es la de la zanahoria que un burro lleva atada a la cabeza frente a la boca, y su consecuencia es la pérdida o el sacrificio constante del "ahora" por la ambición del "después". La motivación puede ser la actitud existencial desnuda (el "estar en el cambio") o la imitación de modelos externos o publicitarios, y/o consideraciones pragmáticas. En lo social se manifiesta por el criterio de rápida obsolescencia de los productos físicos o culturales; en lo político por las "visiones de futuro", que sacrifican esta generación presente a utopías del porvenir; etc.

En un orden tradicional, el cambio, ínsito a la historia, puede y suele también producir conflictos generacionales, pero o bien se produce en forma de readaptaciones controladas, o bien por lo que según nuestra perspectiva pueden aparecer como revoluciones, pero siempre para mantener la vigencia de una estructura de base.

[174]Para los textos de Milozs y Elliot, véase el Apéndice textos, al final de est3e trabajo. También se puede leerse, contextualizado, en Balderrama, J.; *Introducción a la poética*, cap. IX, en nuestro blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar

Se ha dicho que el hombre tradicional es un hombre del ahora, es decir, no del pasado ni del futuro. Es uno de los sentidos en que puede leerse el comienzo del breve monólogo de *Macbeth*, que ya hemos citado:

> "Un mañana, un mañana, otra mañana
> se arrastra así a pasitos, de día en día,
> hasta la última sílaba del tiempo registrado;
> y cada ayer alumbró a tanto imbécil
> su camino a la muerte polvorienta."

Se trata, pues, de no cortar las raíces, es decir, no cerrar una posibilidad radical del ser humano. En realidad la objeción básica a la civilización occidental es que hace todo lo posible, inconsciente o conscientemente, por cerrarla, y desde el punto de vista de la formación del hombre ese efecto debe ser contrarrestado. Tal posibilidad presenta dos aspectos: uno, digamos, pasivo, y otro, activo. El pasivo consiste en un mero mantener de algún modo un contacto consciente con las "raíces celestes": la condición mínima para que un ser humano sea efectivamente y no solo potencialmente humano, y no se reduzca a condición zoológica o subzoológica. El modo activo consiste en la posibilidad de "remontar a la raíz". Si bien es cierto que no todo ser humano tiene de hecho condición o vocación para esta posibilidad, es criminal una cultura que cierre esta posibilidad al que la tenga.

El problema pedagógico práctico es cómo mantener abierto el contacto con las raíces de modo a la vez efectivo pero discreto, o sea, respetuoso para con la libertad de la persona. Toda forma de proselitismo constituye un intento de violar el fuero íntimo del sujeto y por lo tanto de enajenar su libertad (lo dice elocuentemente la fórmula "*ganar* la voluntad del otro"); y esta es otra de las contradicciones de Occidente. Como señala Guénon, las "sabidurías orientales" (a diferencia de las occidentales) se caracterizan por la discreción y el respeto del otro; nunca son "proselitistas": la exhortación o la predicación no imponen, sino proponen. En suma, exhortación y prédica son en realidad un deber intelectual; el proselitismo, un abuso sentimental.

5. Restringiéndonos siempre a las condiciones de Occidente, la vía devocional ciertamente

persiste y, por lo menos en principio, asegura el contacto consciente mínimo de las "raíces celestes". Pero solo en principio; en ciertos casos, tal vez en muchos, el contacto es efectivo, es decir, opera sobre la conducta interna y/o externa del sujeto, pero al parecer probablemente en relación inversa con el grado de escolarización. Se presenta aquí otra de las encrucijadas históricas en que se encuentra nuestra cultura: por una parte, desde el punto de vista de una Tradición vigente, la escuela laica puede operar de manera desviante; por otra, la falta de unidad tradicional puede convertir a la escuela religiosa en sectaria o impracticable; y aun cuando así no fuera, los modos pedagógicos en su uso la harían y la hacen por lo general inconducente.

En tales condiciones, aun para quienes de algún modo pertenecen a una vía devocional, lo importante es que la formación secular no produzca un angostamiento de esa vía esclerosando los canales de comunicación con las raíces vivientes.

6. De modo que en la práctica el problema pedagógico es análogo para el

sujeto que pertenece a una vía devocional y para el que no pertenece a ninguna: mantener el contacto efectivo con las raíces celestes o, dicho de otro modo, mantener la posibilidad de una *percepción adánica* del mundo.

Creemos que estos seis puntos pueden esquematizarse en cuatro aspectos: dos negativos y dos positivos, que la pedagogía actual no solo no cumple, sino que de hecho se esfuerza por desechar.

Negativamente:

a. tomar conciencia y hacer tomar conciencia al sujeto de la *relatividad y provisionalidad del conocimiento mental*, para lo cual brinda buen apoyo la crítica epistemológica moderna;

b. contrarrestar el *desborde de imaginación viciosa* que representa, por lo menos en el momento actual, la pululación de ocultismos vehiculantes de "fuerzas inferiores", a menudo disfrazados de seudocientificidad. Aquí la prevención es más difícil, porque se da una constelación muy variada de líneas divergentes pero que concurren a una raíz (o a una "antirraíz") común en los bajos fondos del ser: dejando aparte prácticas más restringidas, como la mediumnidad, tal vez podría resumirse así:

- ciertos audiovisuales asociados con el rock;
- visuales de ciencia-ficción asociados a algunos tipos de juegos electrónicos;
- teorías fantasiosas sobre extraterrestres en relación con los "ovnis", con un revestimiento de seudoparapsicología;
- sectas, rituales y mánticas directamente seudotradicionales o contratradicionales, o provenientes de prácticas tradicionales en descomposición. Todo esto es cosa distinta de las prácticas, en principio inocuas, de ejercicios como el yoga, la meditación, las artes marciales o aun la programación mental; y constituyen un peligro actual o potencial muy cierto, frente al cual el individuo occidental se halla totalmente desprotegido. Un contrapeso relativo posible está en complementar la conciencia de la relatividad del conocimiento mental con una afirmación y práctica del valor de la racionalidad disciplinada.

Positivamente:

a. el ejercicio de la *concentración*, en oposición a la dispersión de la conciencia. La concentración se produce esporádicamente, de modo espontáneo, cuando la conciencia está absorbida en algo (un juego, una tarea física o mental exigente), pero entonces no es una concentración tranquila sino tensa. Para la disciplina (relativa) de la concentración es importante el estado de contemplación relajada, por ejemplo el de un objeto externo o, en un grado algo mayor, de una imagen mental, de manera que en cierto modo la conciencia se repose en sí misma. Así, la práctica del dibujo con modelo o la observación calma de un objeto preparatoria de una descripción, por ejemplo, pueden aproximar a ese estado.

b. Habíamos dicho que mantener el contacto con las raíces vivas equivale a la capacidad de percibir el mundo con visión adánica. En las condiciones actuales, la vía más accesible hacia una visión tal, es precisamente la poesía, o sea, la función transfiguradora del lenguaje. No basta pero mantiene por lo menos abierto el camino, si no se la reduce a un objeto de disección estilística o discursivo-analítica, o a efusión sentimental, o a "caramelo largo", o a objeto de museo, o a "mundo poético" subjetivo; es decir, mientras se siga tratando la poesía como se la trata en las escuelas. En el mejor de los casos, se logra con ella una reacción sensitivo-emocional, o sea "estética" en sentido etimológico, lo que en suma es volver a reducirla a un "caramelo largo" y, por lo tanto, no tomarla en serio como revelación del ser[175]. Pero el momento estético, indispensable, porque corresponde a la belleza como "resplandor de la forma inteligible", no produce en todo caso sino cierto refinamiento cultural de superficie. La poesía cumple su función de apertura solo si a través del resplandor

[175] Para un tratamiento ordenado de estos modos de tratar el lenguaje poético, véase J. Balderrama, *Introducción a la poesía*, en nuestro blog memoriterdomingo.blogspot.com.ar. También figura como apéndice en *Introducción a la poética*, en el mismo blog.

se vivencia la forma inteligible envuelta en él, que es o una visión adánica misma o un señalamiento a la visión adánica, y esto, pedagógicamente requiere un guía –como el docente de museo del que hablaba Coomaraswamy. Pero naturalmente solo puede ser un guía así [176]quien es capaz él mismo de percibir la realidad de la forma a través del resplandor.

Quienes reciben en algún grado la responsabilidad de ayudar a la formación humana, deberían asumir como tarea fundamental el intento de mantener abierto el contacto efectivo con las raíces vivientes. Como decía T. S. Eliot en *East Coker*, segundo poema de los *Cuatro cuartetos*

> "Para nosotros, solo hay el intento.
> Y lo demás no es cosa nuestra."

APÉNDICE DE TEXTOS

Este apéndice de textos complementa los ya tratados en las clases, sea porque durante el curso no se ha visto el texto completo o porque se los ha tratado y/o mencionado

[176] Véase el texto en X, 1; Coomaraswamy, *Por qué exhibir obras de arte.*

lateralmente. Si bien recomendamos su lectura, su finalidad es que sean útiles para el que se interese en ellos: cada lector decidirá. El listado de los mismos es el siguiente:

1. Julio Balderrama: La ciencia, el laberinto borgeano y el caso de las muñecas rusas. *Los límites de la epistemología o Una epistemología de la poética*
2. Julio Balderrama: Materiales para la comparación de estilos discursivos
3. T. S. Eliot: *The cocktail party*
4. **Lubicz-Milosz:** *Cántico del conocimiento*
5. Lubicz-Milosz: *Talita cumi.*

A continuación, dichos textos en sí mismos.

1. BALDERRAMA, Julio

La ciencia, el laberinto borgeano y el caso de las muñecas rusas
Los límites de la epistemología o Una epistemología de la poética

(Algunas aclaraciones editoriales.
Este artículo está fechado por su autor en 1989. En ese momento el profesor Balderrama se encontraba dictando el seminario *Introducción a los estudios orientales* y preparaba el que dictaría al año siguiente: *Introducción a la poética*.
Por eso mismo parece adecuado interpretar que fue pensado expresamente para ellos y de hecho lo distribuyó e incluyó como soporte bibliográfico en el año 1990, en ocasión del segundo de los seminarios.
Esto me ha permitido inferir con cierto fundamento el subtítulo del trabajo, que no figura en el original: *Los límites de la epistemología o Hacia una epistemología de lo poético*, pues en su concepción el lenguaje poético puede ayudarnos a superar los límites de los modelos científicos y filosóficos cuando nos adentramos en el misterio de ese naufragio que es la situación límite de la vida misma. O como lo dice el autor, de ese "aceptarse náufrago en el misterio".
Si bien la puesta en contacto de este trabajo con el seminario *Introducción a la poética* permite su lectura más comprehensiva, es decir, contextualizada, no es menos cierto que el texto que difundimos acá puede leerse y aprovecharse de manera independiente, esto es, puede en-tenderse[177], en el sentido de que podemos entrar en su núcleo entreabriendo una puerta a la sospecha, que es como decir, podemos dar un paso que avance sobre el "realismo ingenuo" que, si me permiten una expresión de mesa de café, es una creencia que calma los nervios.
Lo destacado en cursiva se corresponde estrictamente con el original, sólo que en éste se destacaba mediante subrayados.)[178]

"Según la concepción del mundo generalizada por el influjo de las ciencias empíricas (físico-naturales), en un momento dado del proceso evolutivo, de ciertas estructuras biológicas "emergen" las funciones psíquicas, entre ellas la conciencia. Pero ocurre que *esa concepción es ella misma una representación en la (en una) conciencia*. El nudo de la cuestión es un fantástico laberinto de espejos borgeano, que aunque no sea más que por eso vale tal vez la pena delinear. Si llamamos "mundo" al objeto de esa representación, entonces hay un mundo (1) que contiene una conciencia (1) que contiene un mundo (2) como representación o reflejo de aquel, que contiene una conciencia (2) que contiene un mundo (3) como representación o reflejo, que contiene una conciencia (3) que contiene… y así indefinidamente; y el laberinto se cierra en círculo porque también el mundo (1) es una representación o reflejo en una conciencia, etc. Para salir del laberinto, dentro de la visión

[177] Sobre "comprender" y "entender", véase II, 4.
[178] N. del E.

"empírica" se han propuesto dos seudosoluciones. Una es de Jung: lo psíquico sería una forma de "energía" paralela distinta, por lo menos metodológicamente, de la física, lo que no hace sino complicar el problema (¿desde cuándo funciona esa energía, puesto que por hipótesis no puede ser anterior a la vida biológica, y entonces de dónde se origina?) sin resolverlo en realidad, puesto que tal energía sigue perteneciendo al "mundo". La otra es la propuesta por el empiriocriticismo de comienzos de siglo y recogida por B. Russell: la "realidad" estaría formada por una suerte de puntos elementales, de los cuales algunos tendrían la propiedad de presentarse bajo dos aspectos (como las dos caras de una misma moneda): uno "exterior" o físico, y otro "interior" (vivencial) o psíquico; esta solución es puramente verbal, pues no hace sino dejar la cuestión en el punto donde estaba.

Los científicos "puros" lo que hacen -y lo reconocen como un principio metodológicamente aceptado- es volver la espalda al problema: adoptan lo que los filósofos denominan el "realismo ingenuo" haciendo, en suma, abstracción de la conciencia cognoscente y operando sobre los "objetos" (el propio cuerpo incluido) como una realidad en sí. Dicho de otro modo, hacen como si la conciencia fuera "exterior" al mundo, un ojo que lo examina "desde afuera", y construyen teorías que funcionan válidamente *dentro de esa limitación*. Sólo hay una especialidad científica que se ve obligada a trabajar con la conciencia como objeto: la psicología. En tal caso, o se trabaja de hecho *como si* lo psíquico fuese un campo autónomo (es decir, de hecho se actúa según la idea de la "doble energía" de Jung), o bien se investigan las "bases neurológicas" de la conciencia, o sea, las estructuras anatomofisiológicas o bioquímicas que son condición necesaria para que la conciencia exista en el individuo, es decir, si se suprimen o alteran la conciencia desaparece o se altera también. Claro que esto permanece dentro del laberinto borgeano; según repetidamente se ha aducido, suponer que esas "bases neurológicas" sean las que *originan* la conciencia, sería tan ingenuo (en virtud de ese laberinto) como suponer que la necesaria instalación telefónica fuera el origen de la voz que escucho por teléfono.

Los físicos, naturalmente, trabajan dentro de la limitación metodológica del "realismo ingenuo". Reconocen, por otra parte, que existe una seria dificultad para construir una "imagen del mundo" coherente en el orden que les es propio. Ella, por lo demás, es necesaria para redondear la teoría sobre "el origen del universo" y su hipotético final. El problema central de la física en este momento es lograr la integración básicamente sobre aspectos diversos de la materia, que permanecen independientes entre sí: la gravitatoria, la electromagnética y la atómica, de modo que se hagan depender todas de una legalidad común, lo que se llama una "teoría del campo unificado". Y parece más bien próximo a lograrse. Supongámoslo logrado. La física es, al fin y al cabo, algo así como la ciencia empírica paradigmática, la primera en constituirse formalmente como tal (desde Galileo y Newton) y la que ha logrado la formalización y la "exactitud" más cabal. De modo que dejando aparte el omnipresente laberinto borgeano, a partir de la física podemos delinear más claramente el otro círculo, esta vez simple pero férreo, en que se encierra nuestra concepción científica del mundo.

La actitud existencial, que llamaremos "empírica", propia del hombre moderno, termina por asignar a las ciencias la tarea de *describir y prever* el comportamiento de los objetos; donde "describir" puede tomarse en el sentido de formular una teoría "explicativa" del objeto: la predictabilidad o previsibilidad del comportamiento del objeto, incluso (hasta donde sea posible) en condiciones variadas, vale en realidad como comprobación empírica de tal teoría. De modo que esta teoría predictiva constituye la "explicación científica" y la

condición de su aplicabilidad tecnológica. Dentro de estos límites tiene plena vigencia la célebre "navaja de Occam": las entidades reconocidas por la teoría no deben multiplicarse más allá de lo estrictamente necesario. Dicho más crudamente: si mi propósito es obtener un efecto *x*, y verifico que para obtenerlo basta el factor *y*, carece de sentido ir en busca de un factor adicional *z* que no altera aquella relación.

Para facilitar las cosas, llamaremos *campos de T* a las zonas de "realidad", o sector del "mundo", en que en esas condiciones vale esa teoría *T*. Por ejemplo, se observa que en un número considerado suficiente de casos, sin excepción, ciertos cuerpos, llamados habitualmente "metales", sometidos a ciertas temperaturas se dilatan. Formulo la teoría de que el calor dilata los cuerpos. Una observación más cuidadosa me permite establecer para cada metal conocido su coeficiente de dilatación. Entonces, si en la construcción de un aparato que será sometido a altas temperaturas hay que utilizar determinado metal, la construcción se hará tomando en cuenta los efectos de la dilatación de ese metal según dicho coeficiente. Si el aparato funciona bien, la teoría es válida, puesto que ha permitido predecir correctamente el comportamiento del objeto, o sea que su aplicabilidad tecnológica es al mismo tiempo su verificación empírica. Esta teoría es además generalizable. Si descubro un nuevo cuerpo (elemento) que se comporte dilatándose a cierta temperatura, admitiré que es un "metal" (aunque, contra el modo en que se presentan habitualmente los "metales", sea líquido, como en el caso del mercurio); es decir, la teoría ha servido para definir una cierta clase de objetos.

Hasta aquí estamos dentro de los límites del sentido común. Pero hay una especie de osadía imaginativa ("poética", se ha dicho a veces) en la teorización científica, de la que la física newtoniana es un buen ejemplo. Se ha observado en determinadas condiciones experimentales que de dos cuerpos de masas respectivas *M* (mayor) y *m* (menor) el de masa *m* se mueve hasta determinada distancia *d* hacia el de masa *M*, y se formula la teoría de que de dos cuerpos de distinta masa el de masa mayor "atrae" al de masa menor en función de la distancia. El acto imaginativo consiste en generalizar la teoría aplicándola a la totalidad del universo físico, o sea al conjunto del sistema astronómico: siendo, en el sistema solar, el Sol el cuerpo de masa mayor, se hipotetiza que ejercerá una "atracción" sobre los planetas, los de masa menor, que se ubicarán respecto a aquél a una distancia dependiente de sus masas respectivas, lo que (una vez verificado por los resultados de mediciones independientes de la teoría) dará cuenta -dará una "explicación"- de la estructura del sistema. En la medida en que la teoría, suficientemente ampliada, permita predecir además correctamente los movimientos observables de los planetas, será una teoría válida en ese campo. El campo de la teoría es ampliable por otro acto imaginativo, por extrapolación (generalización), postulándose que es también válida para cuerpos cualesquiera en cualquier lugar del universo astronómico. El hecho de que un par de siglos más tarde aparezca una teoría de mayor generalidad aún (es decir, tal que incluya otros hechos observados que no entraban satisfactoriamente en el campo de la teoría newtoniana) ilustra la esencial *provisionalidad* de las teorías científicas.

Ahora bien, es una vieja observación que la "explicación científica" tiene una estructura lógica característicamente circular (que puede ser "viciosa" o no, según veremos): observo que un cuerpo de menor masa se mueve hacia el de mayor masa; entonces *postulo* (es decir, "pido que se dé por aceptado") que las magnitudes de masa y distancia determinan (son las "causas" de) ese hecho. En adelante, cuando me preguntan por qué, de dos cuerpos

observados, el de masa menor se acerca al de masa mayor, *explico afirmando* que eso se debe a sus relaciones de masa y distancia. Es evidente, pues, que la explicación no hace sino reintroducir en el fenómeno como un *hecho* lo que previamente se ha *postulado* en él como una *hipótesis.*

Supongamos ahora que en una remota aldea siberiana ghiliak, sus magos nos muestran un juego de muñecas rusas, las cuales, como es sabido, están contenidas unas dentro de otras, de modo que pueden abrirse sucesivamente hasta la última; y así se nos exhiben las muñecas, pero no se nos permite tocarlas para nada. Como somos emprendedores, nos proponemos observar con cuidado para poder construir exactamente juguetes así. De pronto, nuevamente cerradas las muñecas, observamos que unas u otras empiezan alternativa o simultáneamente a desplazarse espontáneamente a intervalos irregulares, de modo espasmódico y a simple vista inexplicable. ¿Qué hacer? En las condiciones dadas –ignoramos la lengua nivj de los ghiliak, apenas nos entendemos con ellos en un ruso rudimentario, no nos dejan examinar las muñecas- lo único es recurrir a nuestra experiencia auxiliada por nuestra imaginación. Considerando las circunstancias de la exhibición, etcétera, suponemos que pueden haberse metido ratoncitos dentro de las muñecas movedizas. De regreso, construimos un *modelo* según esta hipótesis, con el correspondiente ratón oculto bajo las faldas de la última muñeca. Este modelo funciona como el juguete exhibido. Magnífico: se confirma la teoría de que el original contenía un ratoncito vivo. (Tal vez no era exactamente un ratón, sino por ejemplo un hámster; para nuestros fines, poco importa). Explicamos nuestra teoría y para demostrarla desarmamos el modelo: lo vamos abriendo y, al llegar a la última muñeca, encontramos, naturalmente, el ratón que habíamos puesto antes. Grandes aplausos del público asistente; la importante firma Puppenmacher Inc. se apresura a comprar nuestros derechos sobre el modelo para industrializar el juguetito folklórico.

Análogamente, desplegada la teoría (explicación) científica de un campo, si se remonta la cadena de razonamientos se encuentra en la base el postulado que se introdujo previamente. Esto no espanta a nadie: es lo que ocurre en todo sistema deductivo y, en el caso de las ciencias empírico-formales, es expresión de la superestructura deductiva (formalización) que metodológicamente adoptan o tratan de adoptar. La diferencia está en que, en las teorías deductivas "puras", o sea puramente formales (álgebras), uno tiene derecho de poner en la base (postular) lo que le venga en gana; mientras que en una teoría empírica eso que ponga en la base tiene que responder a algún dato de la experiencia (por ejemplo, en nuestro cuento, algún chillido característico que haya procedido del juguete original y nos haya hecho suponer un ratón más bien que un diminuto dispositivo electrónico importado de Moscú).

Todo esto sigue moviéndose, al fin y al cabo, dentro de los márgenes del respetable "sentido común" aunque, como es el caso de la gravitación universal, aparezca en formas considerablemente "sofisticadas". Pero, por más que digan ciertos filósofos, la respetabilidad del sentido es la misma de los no menos ponderados refranes, como por ejemplo "Puta la madre, puta la hija, puta la manta que las cobija", nacidos de análoga mentalidad: si hacemos demasiado caso del refrán, excluimos de antemano la posibilidad de que la hija de una prostituta pueda ser un santa. Esto viene a cuento (a nuestro cuento) por lo siguiente. *Pudiera* ser que los magos ghiliak metieran dentro de la última muñeca, además de un ratón, un duendecillo que a veces lo retiene inmóvil y a veces lo suelta. ¿Qué pasaría, de ser así, con nuestro modelo? Depende. Si nuestro propósito era obtener una *teoría explicativa* para construir un modelo de igual comportamiento que el original y venderlo, no pasaría

absolutamente nada: nuestro modelo cumple a plena satisfacción su cometido y, como gente de "sentido común" que somos, la idea del duende ni se nos ocurriría: simplemente los momentos en que el duende tiene inmovilizado al ratón serían para nosotros los momentos en que para nosotros el ratón, cansado o distraído, se detiene *motu propio*, y tan contentos. Otra cosa sería si nuestro propósito incluyera una *teoría sobre la realidad misma del objeto*: entonces nuestro "sentido común" nos descarriaría inevitablemente y sin que pudiéramos sospecharlo, reduciéndonos en todo caso a sólo una verdad a medias. *A menos que*, por azar, en el curso de la exhibición siberiana, se haya dado un momento que nos hiciera sospechar algo; por ejemplo, si en algún caso, por algún lapso único, el "ratón" se detuviera y moviera sucesivamente a intervalos notablemente más cortos y regulares que en el resto de los casos. Aun así, si queríamos una teoría explicativa "práctica", podríamos pasar por alto esta explicación, sin perjuicio para el modelo; no, en cambio, si nuestra pretensión era llegar a la "realidad" del objeto.

Como quiera que fuere, sigamos con el cuento. He aquí que somos naturalezas inquisitivas, y no sólo quisiéramos dar cuenta del hecho (el objeto y su comportamiento) sino también de sus orígenes (su historia); es decir, ¿cómo llegó el "ratón" a meterse en la muñeca? Recurriendo de nuevo a experiencia e imaginación, se nos ocurren dos teorías alternativas:

(a) el "ratón" llegó allí de la misma manera que nosotros hemos construido el modelo: el mago que fabricó los juguetes móviles los metió allí, digamos, en un doble fondo en la base de la última muñeca encastrada;

(b) el "ratón" se metió allí por azar; con dos variantes: (b,1) royó un poco la base del juguete y se coló por el agujero; (b,2) la base se perforó por algún azar, y un ratón curioso o desamparado entró por él.

Las teorías (b) presentan algunas dificultades; por ejemplo: si hay un orificio, ¿por qué no sale el ratón?; y, como en la exhibición el caso no ha sido único, estaría contra toda probabilidad que el azar produjese en una multiplicidad alta de casos un orificio en la base o que en cada caso un ratón se introdujese. Nos quedamos, pues, con la teoría (a), hasta que uno de nosotros, más ingenioso, encuentra el modo de conciliar ambas teorías en una más comprehensiva:

(c) la primera vez que resultó una muñeca móvil, se cumplió una de las dos variantes de la teoría (b); en adelante, los magos aprovecharon esta lección del azar y aprendieron a meter ratones vivos deliberadamente, según (a);

Otro de los nuestros, más ingenioso aún, revoluciona nuestro ambiente científico revalorizando la casi descartada hipótesis (b,1), y construyendo una teoría única "definitiva":

(d) el material con que los magos hacen la base de sus muñecas contiene una sustancia sabrosa para los ratones; eso (y la abundancia de ratones en la región) explica que la perforación se produzca en todos o en la mayoría de los casos y que el ratón no salga; mientras que el hecho de que la base es demasiado estrecha explica por qué hay un solo ratón en cada caso.

Nuestro ingenioso amigo incluso "demuestra" su teoría construyendo modelos con bases de cartón impregnada con crema de queso, y los coloca en un ambiente de ratones: la cosa se

cumple según lo previsto. Ítem más, el hecho de que en un momento dado, a fuerza de roeduras, la base acaba por destruirse, el ratón sale disparado y el juguete se derrumba, le permite complementar su teoría *retrospectiva* (histórica) con una teoría *prospectiva* (futurológica): del mismo modo se derrumbarán los juguetes móviles de los magos siberianos.

Pero el cuento aún no acaba. Otro de los nuestros, espíritu sumamente crítico, junta fuerzas y dinero (beca de la fundación Rockefeller y subsidio del Summer Institute of Linguistics) y vuelve a la aldea siberiana. No logra por nada del mundo que le permitan examinar de cerca ni menos manipular las muñecas rusas; pero, hasta donde puede ver, no se observa ningún caso de derrumbe (lo que, claro, no prueba nada, pero tampoco deja de ser un indicio en contra); en cambio, a fuerza de paciencia, soportando el aprendizaje de la endemoniada lengua y los malos olores, se gana la bastante confianza de los magos para que éstos le revelen su propia teoría:

(e) el ritual asociado a la construcción de las muñecas, instituido en los orígenes por el héroe cultural de la tribu y que se ejecuta al comienzo del ciclo anual de los ghiliak, reproduce simbólicamente la creación del hombre dentro del proceso cosmogónico. Existe en la región una población invisible de duendes, que tienen la propiedad, no sólo de atravesar los cuerpos sólidos, sino también de desmaterializar y rematerializar objetos, haciéndoles así trasponer paredes intactas; una vez que los magos han construido las muñecas, por medio de cierto material específico no revelable hacen que un duende cace un ratón y se metan con él a través de las paredes de la base de cada juguete, donde lo sujeta y lo suelta a voluntad, de modo que aquél tenga ese movimiento espasmódico característico.

Nuestro investigador, que ha recibido parte de su formación científica en Alemania, regresa, y, después de un artículo anticipatorio, publica en un volumen de XLV + 793 pp. + XXV láminas, la historia del descubrimiento de las muñecas ghiliak, la historia crítica de las teorías al respecto, sus propias observaciones y documentos, el estado de la cuestión y sus conclusiones personales, que se inclinan, aunque con fuertes reservas y con una reinterpretación fenomenológica, hacia la teoría de los magos. Un filósofo publica un largo artículo a propósito de los libros y las perspectivas que abre para las relaciones cognitivas entre la mente y la materia y para la semiología de los lenguajes míticos. La Sociedad Racionalista de París reseña la obra ponderando el rigor científico de la investigación pero condenando enérgicamente las conclusiones. Un señor alquila un local para "demostrar científicamente" a quien quiera oírlo el origen extraterrestre de las muñecas rusas en relación con la parapsicología y el "esoterismo" de los duendes. Pero el autor mismo y sus colegas nos vemos en un brete: nuestra experiencia y "sentido común" excluyen toda idea de duendes y de operaciones mágicas; y, mientras que por una parte nuestros modelos funcionan bien y la teoría corriente (d) parece seguir dando cuenta satisfactoriamente de los hechos, por otra nadie ha visto derrumbarse a un auténtica muñeca siberiana. La comunidad científica, y nosotros con ella, preferimos atenernos, pues, a la teoría aceptada, admitiendo vagamente que los shamanes ghiliak tienen simplemente interés en ocultar los verdaderos procedimientos o sufren algún tipo de ilusión o alucinación provocado por las peculiaridades de las alucinaciones shamánicas en general.

Infortunadamente , el cuento es de final circular abierto, o sea carece de final: un investigador propone una hipótesis más amplia y conciliadora, conjeturando que el secreto de los magos consiste en haber encontrado en su hábitat algún material orgánico atractivo para los ratones, que tiene la propiedad de autorregenerarse en forma sólida, y se ha dado a la tarea de sintetizar, en los laboratorios de la Japan Rat Chemical International, algún material así, para construir un modelo que demuestre su versión revisada de la teoría (a).

El humorismo no es burla, como la caricatura no es necesariamente agresión. Bajo su forma humorística, nuestro cuento constituye en realidad, creemos, un *modelo* suficientemente fiel de la actividad científica; y, si el lector quiere tomarse la molestia de leer entre líneas, notará que es un modelo de otras cosas también. Pero, como modelo del quehacer científico real, nos permite razonar sobre él como si se tratase efectivamente de un verdadero campo de investigación.

Se ha visto que, mientras nos mantenemos en el *campo propio* de la teoría *T*, es decir, el de la descripción y previsión verificable de los hechos, la navaja de Occam funciona satisfactoriamente: el postulado del ratón satisface tanto estas condiciones como las del sentido común, lo que hace de *T* una teoría explicativa válida -y tecnológicamente aplicable- en ese campo, sin que la perjudique en absoluto la circularidad intrínseca a la estructura deductiva. Esto no excluye que en la "realidad" además del ratón haya un duende: *T* está en todo su derecho a cerrar los ojos a esta posibilidad, indiferente para los límites de su campo propio. En cambio, si *T* pretendiera identificarse con una "imagen fiel de la realidad" misma, afirmando taxativamente que existe el ratón y sólo el ratón como determinante del movimiento del objeto, excedería su campo propio, para convertirse en un verdadero mitologema, es decir, en una explicación ya no empírico-racional, sino tan mitológica, dentro de su forma propia *racionalizada* de discurso, como es *simbolizante* en la suya propia, la explicación shamánica.

Es decir, dentro de su campo propio o validez "empírica", la teoría admite la legítima *ficción metodológica* de que domina (conoce) *todas las condiciones pertinentes* (llamémosles *K* = presencia del ratón y sólo del ratón) para que el fenómeno se produzca. Esa (legítima) ficción es lo que en realidad justifica la circularidad indicada, que asume entonces, estrictamente, esta forma: dadas las condiciones *K*, si la presencia de un ratón causa el movimiento del modelo, entonces el movimiento del original es efecto de la presencia de un ratón. Más en general y brevemente:

(I) dadas las condiciones *K*, si el suceso A implica el fenómeno B, entonces el fenómeno B implica la ocurrencia del suceso A,

como cuando, por ejemplo, partiendo de que la picadura de ciertos insectos infectados produce el mal de Chagas, se infiere que, si un enfermo presenta los síntomas del mal de Chagas, ha sufrido la picadura de un insecto así (las condiciones *K* deliberadamente excluyen la posibilidad, normalmente improbable, de una inoculación directa).

Ahora bien; retomando nuestro cuento, supongamos dos cosas: una, que la teoría de los magos es verdadera (responde a la "realidad misma" del objeto); otra, que los congéneres del duende acuden subrepticiamente de noche y a través de las paredes de la base pasan el alimento necesario para

el ratón. En tal caso, las siguientes inferencias de nuestros investigadores resultarán falsas respecto a la "realidad misma" del objeto:

(1) Como la presencia de un ratón es *la* (única) causa del movimiento del modelo, el movimiento del original es efecto (*únicamente*) de la presencia de un ratón.
(2) Como el haber puesto un ratón al construirse el modelo es causa de que haya un ratón en él, que haya un ratón en el original es efecto de que se haya puesto un ratón en él al construirlo.
(3) Como en el modelo la permanencia del ratón en él es efecto de que la base sea comestible, en el original el carácter comestible de la base es la causa de la permanencia del ratón.
(4) Como en el modelo la causa comestible de la base ha sido causa de que el modelo se derrumbe, el carácter comestible de la base del original determinará (será causa de) que éste se derrumbe.

En (1) la falsedad existe si la teoría (llamémosla ahora *T1*), excediendo su campo propio, pretende erigirse en la *verdad ontológica*, en imagen de la "realidad misma" del objeto (si no, permanece dentro de la ficción legítima del campo propio T1). Aun así, en estos casos *T1* puede ampliar su campo propio para ajustarse mejor al comportamiento del objeto. Sería el caso que habíamos señalado, de que se hubieran observado cambios de frecuencia en los movimientos del juguete que no se ajustaran a lo esperable según la teoría; probablemente al científico no se le ocurriera poner como explicación la presencia adicional de un duende, pero sí idearía alguna otra hipótesis que le permitiera dar cuenta de esas frecuencias anómalas, o por lo menos emprendería una investigación al respecto que lo encaminara a tal hipótesis.[179] Es lo que ocurre hoy con la parapsicología y otras zonas emparentadas, en que el comportamiento del objeto no responde a lo que las teorías hasta ahora aceptadas permiten "explicar" (pero estará claro que, suponiendo que tales hechos encontraran una teoría científico-empírica satisfactoria, ella seguiría sujeta al mismo tipo de limitaciones que cualquier teoría anterior).

El caso (2) es análogo al caso (1), pero con una diferencia capital. Como ahora la teoría no recae sobre el comportamiento inmediato del objeto, sino sobre su estado pretérito remoto (su "origen" o las proximidades de su origen), el científico *ya no tiene medios de observar el hecho produciéndose*, y entonces ya no tiene posibilidad de corregir la teoría, como en (1), sobre la observación inmediata. Dicho de otro modo: *ya no tiene medios de comprobar si las condiciones pertinentes K ficticiamente admitidas como únicas eran o no suficientes para el sujeto de origen.* Esto significa que, de hecho, ya no cuenta con la garantía de un conjunto *K* de condiciones. De modo que nuestra legítima formulación (I) de página anterior se reduce a esta otra, *sin condiciones K*:

(II) si A implica B, entonces B implica A,

que es *ilegítima*: constituye lo que los lógicos denominan la falacia del falso consecuente. La falacia resulta, pues, de que no hay un conjunto *K* de condiciones limitativas. Que es una falacia lo muestra este otro ejemplo de igual estructura, tan de refranesco "sentido común":

[179] Pero nótese que entonces, al poner una concausa X distinta de la presencia de un duende, la teoría estaría aun más lejos de la "realidad" del objeto.

"Una chica que anda en malos pasos vuelve a su casa de madrugada[180]; Juanita vuelve a su casa de madrugada; *por lo tanto*, anda en malos pasos". Evidentemente, *puede ser* que Juanita ande en malos pasos, pero puede también que tenga un honesto trabajo nocturno, o que esté cuidando a una tía paralítica, o le guste pasear admirando el paisaje en sombras, o que se dedique a estudiar las costumbres nupciales de las lechuzas.

Esto ilustra el caso en que una teoría *T1* excede su campo propio para erigirse en una teoría *T' retrospectiva* (histórica) sobre el "origen" o el "estado remoto" del objeto. Las teorías sobre "el origen del lenguaje" o "el origen de la religión", etc., ofrecen al respecto una ejemplificación abundantemente cómica. Mucho más responsables, pero sujetas a las mismas limitaciones, las teorías científico-naturales sobre "el origen del universo, la vida y el hombre".

La inferencia (3) es un caso igual a (1), pero en que se muestra más claro hasta qué punto la excesiva confianza en la suficiencia de las condiciones admitidas *K* puede llevar a conclusiones sumamente alejadas de la "realidad" del objeto. Sin embargo, debemos destacar que desde el punto de vista "empírico", dentro de su campo propio, mantiene su validez, en la medida en que el modelo, sigue comportándose, por lo menos para los fines propuestos, lo mismo que el original.

Pero nos interesa más la inferencia (4). Ilustra el caso de una teoría *T2* que excede su campo propio para erigirse en una teoría *T'' prospectiva* ("futurológica") sobre el destino ulterior del objeto. Su forma lógica se esquematiza así:

si *T2* es verdadera, entonces ocurre *T''*; pero *T2* es verdadera, por lo tanto ocurrirá *T''*.

Esto responde, como estructura, a una inferencia formalmente correcta (el *modus ponendo ponens*), sólo que está invalidada por una "petición de principio". En efecto, el primer miembro es *condicional*: "si (= suponiendo que) *T2* es verdadera…", pero en el segundo miembro la pura suposición se pone como un *hecho*. Cuando el hecho consta como comprobado, el razonamiento es inobjetable; pero se ha visto que la afirmación de la *verdad* (ontológica) de *T2*, es decir, su carácter de fiel imagen de la realidad era una extralimitación ilegítima de su campo empírico propio. Y, en el ejemplo construido, hemos visto que *T2* (=carácter comestible de la base) era precisamente una inferencia ontológicamente falsa, aunque pudiera mantenerse como válida dentro de su campo propio. Pero para *T''* la falsedad se extiende a su mismo campo propio empírico: ya que el objeto no se comportará del mismo modo que el modelo (no habrá derrumbe de la muñeca por roedura de la base).

En economía política, por ejemplo, se conocen casos así: una teoría económica predice, por medio de un modelo, la modificación que sufrirá la estructura económico-política de una sociedad en un lapso *x*; se cumple este lapso, y los miembros de la generación coetánea comprueban que el molde ha fracasado. Cuando la teoría prospectiva, de cualquier orden que fuere, recae sobre lapsos suficientemente cortos o sobre aspectos no demasiado graves, por lo menos una generación próxima o ulterior puede corregir la teoría de base; pero para lapsos largos, por ejemplo cíclicos o cósmicos o casi cósmicos, o para aspectos de valor fundamental, la o las generaciones que se hayan tomado en serio la teoría prospectiva habrán vivido en el limbo de los tontos o, peor, habrán conocido el desastre físico o psicológico.

En suma, con la extrapolación retrospectiva o prospectiva de una teoría científico-empírica, entramos en un terreno totalmente mitológico. Ello se ve muy bien en nuestro

[180] Es decir: "si una chica anda de malos pasos, vuelve…".

modelo, por la diversidad de mitologías, sea "científicas", sea "mágicas" que se proponen para explicar el "origen" del ratón en la muñeca.

Volviendo a la estructura de las teorías dependientes del molde mental del conocimiento científico-empírico, lo que en resumen hemos tratado de dejar claro es lo que sigue, expresado de modo más conciso y algo más formal:

(1°) Toda teoría científico-empírica *T*, *en su campo empírico propio* de descripción y predicción (construcción de modelos convencionales) tiene una *legítima circularidad*: fija un conjunto *K* de condiciones suficientes y convencionalmente aceptadas como únicas condiciones, prescindiendo de que sean realmente únicas o no. Entonces en la implicación causal de dos sucesos: A→B ("A implica B") la postulada unicidad de *K* permite convertir esa implicación unilateral en una implicación mutua, es decir, en una equivalencia lógica (la de la causa única y su efecto), de modo que resulta lógicamente legítima la inferencia: si A→B, entonces B→A, la cual, si no existieran las condiciones *K* sería ilegítima (la falacia del falso consecuente).

(2°) Cuando *T* excede su campo propio constituyéndose en una teoría *Tv* sobre la *verdad ontológica* del objeto, el postulado de unicidad de *K* deja de tener apoyo cierto en la experiencia, convirtiéndose en una afirmación, no ya convencional sino arbitraria (gratuita), por la posibilidad real de que exista algún otro conjunto de condiciones *K'* que incidan junto con *K* en la relación causal. En tal caso, aun la mera implicación causal unilateral A'—B, tomada como absoluta, puede ser ontológicamente falsa, pues es posible que *K* no pueda operar realmente si no lo hace junto con las condiciones *K'* no tomadas en cuenta, y no necesarias de considerar mientras *T* se mantenga en su campo propio sin arrogarse el carácter de *Tv.*

(3°) Cuando *T* se constituyen por extrapolación al pasado en una teoría *T' retrospectiva* ("histórica" o "diacrónica") sobre un estado anterior remoto u "origen" del objeto, excede también su campo propio, en el fondo por la misma razón que en (2°), sólo que aquí la posibilidad de verificar empíricamente el cumplimiento de las condiciones *K* anula de hecho la vigencia lógica de este conjunto, y entonces la implicación de aserción recíproca: si A→B, entonces B→("ha implicado") A, se convierte en una pura falacia de falso consecuente. Se trata, en suma, de una variante más cruda de la *Tv* del caso (2°).

(4°) Cuando *T* se constituye, por extrapolación al futuro, en una teoría *T'' prospectiva* ("futurológica") sobre el destino ulterior del objeto más allá del alcance temporal de la observabilidad, de hecho *T* tiene que ser puesta previamente como una *Tv* (2° caso), para derivar de ella *T''* como una representación de un estado *real* del objeto; de manera que el modus ponens que se aplica adopta esta forma:

T→*T''*, pero *T*, en su versión *Tv*, es verdadera, por lo tanto *T''* será verdadera,

donde el paso ilegítimo de *T* a *Tv* constituye una petición de principio e invalida lo que de otro modo sería una inferencia legítima. También ésta es, pues, en última instancia, una forma más cruda del segundo caso.

Se observa que en el fondo las tres falacias (casos 2° a 4°) se reducen al segundo caso; lo que significa que una teoría científico-empírica *T* excede su modo propio en cuanto pretende, ilegítimamente, constituirse en una teoría (*Tv*) sobre la verdad ontológica del objeto.[181]

Probablemente convenga dejar más netamente expresadas las consecuencias de lo dicho. Sentemos ante todo un par de premisas. Dentro del mito en general, hay un tipo que propondríamos denominar el *mito étnico* y que podría definirse así: es una representación simbólica que manifiesta la actitud existencial configuradota del mundo y los moldes mentales prerracionales fundamentales de una cultura, expresados en forma narrativa (épica), con que ella da cuenta ante sí misma de sus orígenes, su actualidad y su destino. Donde "prerracionales" no significa, o no necesariamente, "irracionales", sino operantes -por decirlo de modo metafórico, "visceralmente"- más acá o más allá del ejercicio crítico de la razón y por lo tanto, psicológicamente, con anterioridad e independencia respecto a ese ejercicio. (Así, inclusive un modo de representación racional, cuando se convierte en un hábito mental que opera espontáneamente -"visceralmente"-, de manera automática, como todo hábito, más allá del ejercicio crítico de la razón, se hace por eso mismo "prerracional"). Aun las culturas dichas "primitivas", cuya existencia se configura según un mito étnico prerracional de por sí, o sea, expresado en un modo de lenguaje prerracional, presentan -como se ha observado repetidamente desde hace tiempo-, en sus relaciones de subsistencia inmediata con el ambiente, una forma de *pensamiento pragmático* que no es mitológica, sino racionalmente ajustada (técnicas de preparar materiales de construcción, de tejer una tela, de armar una red, de reacomodar un hueso luxado, de abonar la tierra arable, etc.).[182]

Aplicando esto a nuestra cultura, el rasgo de limitación por la convencionalidad que hemos señalado para las teorías científico-empíricas y que se justifica por la aplicabilidad práctica, las muestra como correspondientes al antes mencionado *pensamiento pragmático,* el adecuado a la aplicación tecnológica. De ahí que podemos hablar de una "vocación tecnológica" de las teorías construidas según el molde mental-existencial que hemos denominado "empírico". Por cierto, tanto en sus orígenes como en la vocación personal de los "científicos puros" del pasado como del presente, hay una auténtica *voluntad de conocimiento*, lo cual explica por qué tales teorías tienden inevitablemente a exceder los límites de su "campo propio" para proyectarse hacia el pasado (retrospectiva) o hacia el futuro remoto (prospectiva), e inclusive para constituirse en teorías sobre la verdad ontológica del objeto, pese a la clara conciencia de que su objeto es un objeto construido y no la "cosa misma". Tal ambigüedad es inevitable, pues por una parte la voluntad de conocimiento aspira ingénitamente a la "verdad", y por otra el molde mental en que esa aspiración busca cumplirse tiende estructuralmente, de modo también ingénito, a la "pragmaticidad" tecnológica; el proyecto visionario de Descartes, Bacon y Comte de las condiciones de vida de la humanidad mejoradas por la ciencia no fue un aditamento ab extra, sino una correcta intuición sobre la naturaleza intrínseca de la ciencia que se estaba construyendo. Pero, cuando la teoría científica excede su campo empírico propio, adecuado al *pensamiento pragmático*, extrapolándose para constituirse en "visión del mundo", esto es, una doctrina sobre la realidad ontológica (actual, retrospectiva o prospectiva) del objeto

[181] Debemos dejar claro que una teoría, en cuanto se muestra aplicable con eficacia, tiene por eso mismo que haber captado *algo* de la "verdad ontológica" del objeto; la ilegitimidad resulta cuando de ese *algo* se pasa arbitrariamente a *la* verdad pura y simple, excluyéndose explícita o implícitamente todo otro modo de acceso cognoscitivo a esa verdad.

[182] Que tales técnicas estén configuradas y limitadas según el mito étnico modifica pero no anula su ajuste pragmático-racional.

configura un *mito étnico* en el sentido definido antes, ya que caducan sus condiciones de validación empírica y cae también su validación lógica. Ahí la teoría científica se hace pura y simplemente mitología, formulada en el tipo de lenguaje (lógico-racional) propio de la cultura a que pertenece, lo cual, visto así, adquiere el carácter de una "racionalización" psicoanalítica. Podríamos decir entonces que lo característico de nuestra cultura en este aspecto es, a diferencia de lo que ocurre en las demás, haberse valido de las estructuras del pensamiento pragmático para configurar las estructuras del pensamiento mítico. Por lo demás, esta mitología racionalizante funciona con los mismos rasgos prerracionales y de visceralidad que la mitología de cualquier otra cultura, expresada en el tipo de lenguaje o discurso propio de ella.

El penúltimo párrafo del cuento (pág. 8: "Nuestro investigador…") constituye un pequeño modelo de las condiciones actualmente reinantes en el campo científico, tanto "físico-natural" como "antropológico" o "humanístico", y sus aledaños, con sus zonas de tembladeral, donde, mientras en la por ahora tierra firme de la "realidad práctica" los Puppenmacher y sus congéneres utilizan los modelos científicos para modificar aceleradamente la faz del "mundo", chapotean: 1. cientificistas cerrados de viejo cuño, 2. científicos con conciencia crítica de la provisionalidad de las teorías, 3. filósofos y 4. pseudo -o para- científicos de mente nebulosa. Sin embargo, se notará en el modelo que a ninguna de las partes intervinientes (excepto los "magos siberianos", que no cuentan aquí) se le ocurre poner en cuestión el molde mental mismo del conocimiento empírico-científico como *modo válido fundamental de interpretar la realidad*. Ello aun cuando, por lo menos la segunda y la tercera categorías de las enumeradas, tengan plena conciencia de esas limitaciones que el modelo ha tratado de poner de relieve y sean ellos mismos los que a lo largo del siglo XX las han expuesto a la luz. Esto corrobora que los moldes mentales vigentes en un cuerpo social dado tienen una "prerracionalidad visceral" que se impone acríticamente hasta a la conciencia crítica alertada: los propios científicos y epistemólogos que aceptan teoréticamente la relatividad y la limitación de sus modelos actúan y se expresan en la práctica como si los modelos representaran la verdad ontológica y, lo que es más, la única accesible o aun posible. Tanto más los que no son científicos ni epistemólogos: la escuela, el periodismo, los libros escolares y de divulgación, los teólogos, no sólo no tocan esa problemática sino que dan la impresión de pasarla como ignorada, sea porque sus representantes efectivamente la ignoran (según nos consta ser el caso de un alto número de instancias), sea -si se nos permite seguir aventurando hipótesis psicológicas- como un "mecanismo de defensa": no hace falta mucha penetración para comprender cuán traumática es psicológicamente la ruptura tomada en serio de un molde visceral así, que, además, de hecho, impide por su índole misma encontrarle sustituto. Es aceptarse náufrago en el misterio, y pocos tienen el suficiente coraje o los recursos internos suficientes para afrontar permanentemente esa situación límite. La consecuencia es que la masa de la población, desde la más culta y "científica" hasta la semiculta que la escolarización produce, impresionada tanto espontánea como fomentadamente por los logros tecnológicos, vive su mitología "científica" con la misma absoluta fe que las culturas shamánicas la suya."

2. BALDERRAMA, Julio

MATERIALES para la comparación de ESTILOS DISCURSIVOS y EXPOSITIVOS

Aunque en os textos presentados el contenido puede importar para diversos fines, lo que se ha tenido aquí esencialmente en vista son las *formas de pensamiento* (modo de conexión de las ideas) y *de exposición* (organización del lenguaje que las expresa. El material comprende solo exposiciones de estructura lógico-formal, de modo que se excluyen textos de forma literaria (como Platón o san Agustín, por ejemplo), paradójicos (como Lao-tse o Nâgârjuna) o sapienciales de cualquier tono (Upánishad, discursos del Buddha, Dionisio Areopagita).

La muestra es sumamente limitada (p, ej., es sensible la falta de ilustración de textos de os siglos XV-XVI, del platonismo italiano del siglo XV pueden hallarse citas en los trabajos de Castellán, citados en la bibliografía del curso), pero puede ser suficiente para el objetivo inmediato propuesto. La muestra está organizada así:

I. TEXTOS ORIENTALES

a. Clásicos

1. Kung-sun. *Lung-tzu* (s. IV-III a.C.) …….
2. Dignâga. *Examen del objeto del conocimiento* (s. V-VI d.C.) …….
3. Sánkara. *Comentario a los Brahma-sûtra* (s. IX) ……
4. Anambhatta. *Compendio de los tópicos* (s. XVII) ……...

b. Modernos, en lengua occidental

5. Nárada Thera. *La doctrina búdica del renacimiento* (1936) ……
6. Taisén Deshimaru. *La voz del valle* (1977-1979) …….

II. TEXTOS DE LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIOEVO ESCOLÁSTICO LATINO

7. Aristóteles. *Metafísica* (s. IV a.C.)……
8.Tomás de Aquino. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (s. XIII) …….
9. Tomás de Aquino. *Summa teológica* (s. XIII) ……
10. Pedro Hispano. Summulae logicales (s. XIII) ……..

III. TEXTOS DEL "OCULTISMO" (s. XX)

11. Steiner. *Lineamientos de la ciencia oculta* (1909-1920) ……..
12. Pappus (G. Encausse). *Tratado elemental de ocultismo y astrología* (1936)……
13. Basilide. *El simbolismo del Tarot* (1942) …….

IV. TEXTOS DEL "NEOTRADICIONALISMO" (s. XX)

14. Guénon. *La metafísica oriental* (1925) …….
15. Guénon. *El Rey del Mundo* (1927) …….
16. Schuon. *El ojo del corazón* (1950) .....
17. Evola. *El Yoga de la potencia* (1949) ……

(A estos se agrega también el texto de Coomaraswamy, *Por qué exhibir obras de arte* (1941) entregado por el profesor Balderrama en forma separada)[183]

……

Nota. Para los textos orientales clásicos y los antiguos y medievales, las traducciones que acompañan a las ediciones citadas antes de cada texto han sido reelaboradas o bien retraducidas directamente, de modo de ajustar lo más posible la versión española a la forma literal de los originales, para que la comparación estilística resulte suficientemente fiable.

[183] La indicación de agregarlo al conjunto fue señalada expresamente durante el seminario, por el profesor. (N. del E.)

TEXTOS ORIENTALES

A. Clásicos

1. Gong-sun Long-zi (= *Kung-su Lung-tzu*), dialéctico (1) (ca. 320-250?).

El título de la obra, como suele ocurrir con los más antiguos autores clásicos chinos, es el nombre mismo del personaje a quien se atribuye el texto o que habla en él.
Fuente: Ignace Kou Pao-koh (= Ignacio Gu Bao-gu): *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long*; P.U.F, París. 1953. Los textos corresponden a los comienzos de los capítulos I y II.

Cap. I

Gong-sun Long era un dialéctico del tiempo de los seis reinos. Afligiéndole la dispersión y desorden de la verdad d elos nombres, y gracias a talentosas capacidades por las que descolló, hizo del "retener lo blanco" (2) su discurso y tomó como ejemplos diversos objetos para disputar sobre el "retener lo blanco".

Afirmaba que "caballo blanco" no es "caballo".

Que "caballo blanco no es caballo" significa que decir "blanco" es lo que se usa para nombrar el color, decir "caballo" es lo que se usa para nombrar la forma.

El color no es la forma, la forma no es el color, Así, al decir el color, por lo tanto no hay que juntarle la forma; al decir la forma, por lo tanto no debe seguirse el color. En efecto, uniéndolos se hace *una* cosa, y no es así.

Si se busca un caballo blanco dentro de un establo y no lo hay, pero hay un caballo de color negro, claro pues que no puede corresponder al hecho de haber un caballo blanco. Como n puede corresponder al hecho de haber un caballo blanco, entonces el caballo que se busca no lo hay. No lo hay: por lo tanto, en definitiva caballo blanco no es caballo.

Deseaba argüir esta distinción para rectificar la verdad de los nombres y reformar el mundo.

* * *

Cap. II

Caballo blanco, ¿puede no ser caballo?

Decía: (3) Puede.

Decía: ¿Cómo así?

Decía: "Caballo" es lo que se usa para designar la forma; "blanco" es lo que se usa para designar el color. Designar el color no es designar la forma; así, pues, digo que "caballo blanco" no es "caballo".

Decía: Hay caballos blancos: no puede afirmarse que no haya caballo. El no poder afirmarse que no hay caballo, ¿significa que no es caballo? El blanco, ¿cómo no sería caballo? *

Decía: Al buscarse un caballo, se puede recibir cualquier caballo, amarillo o negro; al buscarse caballo blanco no se puede recibir cualquier caballo, amarillo o negro. Pongamos, púes, que caballo blanco no sea caballo. Entonces lo que se busca es uno. Lo que se busca es uno: caballo blanco no es diferente de caballo. Lo que se busca no es diferente: ¿cómo pudo haber sido y no pudo haber sido caballo amarillo o negro?(4) Poder y no poder son evidentemente opuestos entre sí.

Por lo tanto, caballo amarillo o negro es una cosa, y puede tomarse como correspondiente a haber caballo, pero no puede tomarse como correspondiente a haber caballo blanco: es verdadero el juicio de que caballo blanco no es caballo.

Decía: caballo que tiene color resulta no ser caballo. En el mundo no hay caballo sin color: ¿puede ser que en el mundo no haya caballos?

Decía: Claro que los caballos tienen color; por eso hay caballo blanco. Si el caballo fuese sin color, habría pura y simplemente caballo: ¿cómo recibir un caballo blanco? De modo que caballo blanco no es caballo.

(…)

Decía: "Caballo" aun no unido a "blanco" resulta ser "caballo"; "blanco", aun no unido a "caballo" aun resulta ser "blanco". Uniendo "caballo" con "blanco", es el nombre compuesto "caballo blanco". No puede ser denominado lo que está mutuamente unido por lo que no está mutuamente unido. Por eso digo que caballo blanco no es caballo.

Notas.

(1) El término chino *biàn shì* (*pien shih*) es literalmente "letrado argumentador (disputador/ discriminador)". Puede traducirse por "sofista", pero, de modo más neutro y prudente, por "dialéctico".
(2) La expresión es dudosa tanto en su forma como en su interpretación. Pero en todo caso vale como nombre tradicional del tipo de argumento.
(3) El "decía" (que en chino es la forma "decir" sin indicación de tiempo ni de persona) sirve aquí para diferenciar a los dos interlocutores (no es lo usual en chino).
(4) Probablemente deba interpretarse así: "Caballo blanco" pudo haber sido "caballo amarillo o negro" (ya que se ha admitido que "caballo blanco es caballo") y pudo no serlo (ya que se ha admitido que si uno busca un caballo blanco no se le puede presentar uno amarillo o negro.

* Obsérvese la nota del traductor, Kou pac-koh, en la edición citada: "El texto *bó zhi fei ma hé ye* no es claro, y significa: '¿Por qué al caballo no sería caballo?' Sería un sinsentido, Creemos que debe ponerse un *ma*, caballo, en lugar de *zhi*, simple partícula de eufonía".

(5) Suprimimos una frase que aparece corrupta en el texto, y que es innecesaria aquí.

* * *

2. Dignâga (400-540), lógico y doctor de la escuela búdica llamada *gnoselógica* (Vijñânavâda).

Âlambânaparîksâ

"Examen del objeto-de-conocimiento (distintivo)"

[El texto, originariamente en sánscrito, solo se conserva en dos versiones chinas y una tibetana]
Fuente: Dignâga, *Examen de l'object de la connaissance* (Âlambânaparîksâ), textes tibétain et chinois et traduction des stances et du commentaire, éclaircissements et notes d'après le comentaire tibétaine, de Vinitadeva, par Susumi Yamaguchi en collaboration avec Henriette Meyer, P. Geuthner, París, 1929 (separata del *Journal Asiatique*, enero-marzo de 1929).

Se traduce el primer parágrafo del texto (después de la invocación inicial, omitida, a los Buddha y Bodhisattva). Primero (a) se da el texto de Dignâga. Después (b) se lo repite,

añadiendo en subrayado los agregados y comentarios de Vinitadeva. Ocasionalmente, la traducción española agrega entre corchetes, algún término indispensable para captar el sentido.

a. Quienes afirman que lo captado en el conocimiento por el ojo, etc., es una cosa externa, piensan que se compone de átomos, porque estos son la causa; o bien que es una reunión de estos, porque se produce una percepción que parece tal.

Entonces, en uno y otro caso, los átomos serían la causa de la representación de los órganos. Ahora bien; puesto que no aparece en forma de aquellos, los objetos de aquella no son los átomos, así como los órganos.

Lo que se llama el objeto es lo que la percepción concibe de la esencia, porque se produce en la apariencia de esta.

Pero que los órganos sean la causa misma, no puede ser. Y, además, [está] el órgano.

Así, de cualquier modo, los átomos no son lo captado.

b. *Dice el autor*: Quienes afirman que lo captado en el conocimiento por el ojo, etc., es una cosa externa, piensan que lo captado se compone de átomos separados, porque estos son la causa de la percepción; o bien que lo captado es una reunión de estos átomos, porque se produce una percepción que parece una reunión de átomos tal.

Entonces, en uno y otro caso, los átomos serían la causa de la representación de los órganos. Ahora bien; puesto que la percepción no aparece en forma de aquellos átomos, los objetos de aquella representación de los órganos que han de ser la causa del conocimiento no son compuestos de los átomos, así como los órganos, por ejemplo, tampoco son el objeto.

El adversario dice: Si el conocimiento no pudiera ser de lo que posee forma de átomos podría percibirse a así mismo; entonces, ¿por qué al producir la percepción, los átomos no se convertirían en el objeto?

El autor responde: Lo que se llama el objeto es lo que la percepción concibe de la esencia., porque la percepción se produce entonces en la apariencia de esta esencia. Dicho de otro modo, aparte de la producción de la apariencia del objeto el conocimiento no puede concebir este objeto.

Pero que los átomos sean considerados como la causa misma del conocimiento, no puede ser. Es decir, si el conocimiento no se manifiesta en una configuración [de átomos] característica, ¿cómo puede concebir la existencia propia de estos? Y, si no los concibe, ¿cómo pueden convertirse en objeto? Y, además, [está] el órgano, que no es el objeto. Aunque el órgano sea el ser de la causa, no es capaz de ser el objeto mismo, porque el conocimiento que se origina como característico de ese órgano no conoce su propia esencia.

Así, de cualquier modo, los átomos no son lo captado.

Nota.

La terminología sánscrita se ha traducido así:

conocimiento (distintivo)	vijñâna
cosa	artha
representación	vijñâpti
lo captado	âlambâna
objeto	vísaya
apariencia	âkâra
esencia	svabhâva

***

3. **Sánkara** [shánkara] (788-820)

Brahmasûtrabhâsya

"Comentario a los Brahma-sûtra" (*Vedanta*)

Comienzo de la Primera parte de la Primera lección.
Fuente: Sánkara, *Prolégomènes au Vedanta*, traduit per L.Renou, Maisonneuve, París, 1951.

Admitido que sujeto y objeto, dominio de la noción de yo y tú, opuestos por naturaleza como la oscuridad y la luz, no pueden interpenetrarse, ni menos aún lo pueden sus propiedades, debe considerarse un error sobreimprimir al sujeto, que es pensamiento y dominio de la noción de yo, el objeto, dominio de la noción de tú, y sus propiedades; e, inversamente, sobreimponer el objeto al sujeto, y sus propiedades. Empero, sobreimponer al uno la esencia y las propiedades del otro, dejando de distinguir esos dos sustratos y sus propiedades respectivas, que son cosas absolutamente distintas, acoplar así lo verdadero y lo falso diciendo "yo soy esto", "esto es mío", es una práctica ingente a la existencia y derivada de un conocimiento erróneo.

Pregunta: ¿A qué se llama "sobreimposición"?

Respuesta: Es el hecho de que algo aparece en otra cosa como recuerdo. (1)

Algunos dicen: Es sobreimponer a una cosa las propiedades de otra.

Algunos: Es el error que se produce cuando no se capta la diferencia con lo sobreimpuesto.

Otros explican: Es suponer que tiene propiedades contrarias a otra cosa, a la cual se sobreimpone.

En todo caso hay acuerdo en que las propiedades de una cosa aparecen en otra. Es como, según el sentir común el nácar a aparece semejante a la plata o a la luna, que es única, aparece como doble. (2)

Objeción: Pero ¿cómo habría superposición de los objetos y sus propiedades al Sí-mismo interior, que no es objeto? En efecto, uno sobreimpone un objeto a otro, ambos accesibles al ojo; pero has dicho que el Sí-mismo interior, desprovisto de la noción de tú, no es objeto. (3)

Respuesta: Ante todo es inexacto de que no sea absolutamente objeto: es el objeto de la noción de yo, y el Sí-interior está certificado por percepción inmediata. Además, no hay restricción por la cual un objeto no sea sino sobreimponible a otro objeto accesible al ojo: los inexpertos sobreimponen el color turbio del cielo al éter, (4) que empero no es inmediatamente perceptible.

Así, pues, no es absurda la sobreimposición de lo que no es el Sí-mismo al Sí-mismo interior.

Notas.

(1) Alusión al ejemplo sankariano clásico: en el crepúsculo, se puede confundir una cuerda con una serpiente (se sobreimponen las propiedades de la serpiente a las propiedades de la cuerda).

(2) Alusión, sea a la luna reflejada en el agua, sea, más probablemente, al ejemplo clásico de que al presionar sobre el ojo se produce una visión doble.

(3) Al comienzo se ha dicho que el sujeto (identificable con el Sí-mismo interior) no tiene propiedades comunes con el objeto.

(4) El espacio puro y el elemento correspondiente.

* * *

4. Anambhátta (siglo XVII)

Tarka-sámgraha

"Compendio de los tópicos" o "Suma de los argumentos"

Manual escolar del Nyâya-Vaisesika (= lógica y analítica).
Fuente: *Les Compendium des Topiques (Tarka-sámgraha) d'Anambhatta, avec des extraits de trois commentateurs indiens (texto et traduction) et un comentaire,* par A. Foucher, A. Maisonneuve, París, 1949.

Puesto que el Señor-de-Todo el corazón, y rindiendo / al maestro el homenaje, para amena comprensión de los jóvenes he hecho / esa Suma de Argumentos.

Comentario.

Se someten a argumentación –son hechos objeto de un conocimiento correcto- , por eso "argumentos", las categorías, a partir de la de sustancia; su "Suma" es el compendio de su enunciado, su definición y su análisis.

La pura y simple mención según el nombre es el enunciado, como al decir sustancia, o cualidades; la propiedad específica es la definición, como, para la tierra, el tener olor; que la definición convenga o no a lo definido, investigarlo así es el análisis.

En esto, ha de considerarse que el fruto del enunciado es el conocimiento del asunto; el de la definición, el conocimiento de la diferencia con lo demás; el del análisis, la eliminación de errores en la definición.

B. Modernos

5. Venerable Nárada Thera

La doctrina búdica del renacimiento

Original inglés, Colombo, 1936. Citamos por la traducción francesa de A. Migot, A. Maisonneuve, París, 1952, págs. 17-18. (El autor es un monje del budismo hinayâna).

Para que este "ser por nacer" esté presente, un ser debe morir en alguna parte; el nacimiento de una persona en esta vida, significa la muerte de una persona en una vida precedente. Nacimiento y muerte no son sino dos fases de un mismo proceso y, por consiguiente, el nacimiento precede a la muerte pero, por otra, la muerte precede al nacimiento. Esta sucesión constante de vida y de muerte, en correlación con cada corriente de vid individual constituye lo que en términos técnicos se denomina *samsâra.* Este tercer elemento recién descubierto se denomina, en los libros de Abhidamma,(1) *patisandhi viññâna*, "la conciencia derenacimiento, o de reunión".

El primer término del proceso vital está, pues, conocido; pero nuestros conocimientos limitados no nos permiten ir más lejos y determinar la causa de esta "conciencia de

renacimiento", que es el factor esencial del "ser por nacer". Pero el Buddha, desarrollando una visión supranormal hasta penetrar en el dominio que está más allá del que puede alcanzarse con los sentidos normales, había comprendido también la raíz de ese tercer elemento. Nos dice que el advenimiento de la "conciencia de renacimiento" a un ser depende de la desaparición de otra conciencia en una vida pasado y que el proceso de devenir y de desaparición es el resultado del *karman* o, en otros términos, de nuestras propias acciones. Tal es la causa (*kamma-voni*) (2) de ese devenir.

Notas.

(1) Aproximadamente "Escolástica", última parte del Canon búdico pali.

(2) Algo así como "matriz kármica".

* * *

6. Rôsi Taisén Deshimaru

La voz del valle. Enseñanzas zen

Recopiladas por Ph. Coupey [de las lecciones dadas en Val d'Isère, Francia, en inglés, en 1977, por el maestro (*rôshí*) de la rama Sôtô del Zen, Taisén Deshimaru], N. Cork, 1979. Se cita por la traducción española de Paidós, Barcelona, Buenos Aires, 1985, págs. 49-50.

El poder cósmico fundamental se realiza en la repetición de la vida y la muerte. Pero a pesar de que esto sea así, este poder debería realizarse a través de nuestra voluntad personal; debería realizarse a través de la mente y el cuerpo.

No hay sustancia, no hay nóumeno en nuestra mente y cuerpo. Esta es la doctrina de la filosofía budista. El hecho de que no haya nóumeno, significa que vivimos gracias al poder del orden cósmico. Nos movemos y evolucionamos a través de nuestras acciones, a través de nuestro karma, es decir, a través de nuestras expresiones vocales, nuestro cuerpo, nuestra conciencia. Cuando nos abandonamos, desapegamos de nosotros mismos, cuando no mantenemos una conciencia en nuestras mentes, nuestro cuerpo y nuestra mente siguen el orden cósmico. Y de esta manera obtenemos la totalidad de este orden. La práctica del *zazén* (1) es el mejor método para obtener esta energía cósmica.

El maestro Dogén decía que estudiar el budismo equivale a estudiar el ego. Comprender el ego significa abandonarlo, olvidarlo. Esto resulta muy difícil, pero es posible con la práctica del zazén.

Cuando algo nos duele olvidamos el ego. Si nos concentramos en el dolor, este empeora. Así, pues, concentraos en la posición de vuestros dedos, en vuestra postura. Meted el mentón y extended la columna vertebral.

El *mampó* es muy importante. *Man* significa "todo", *po* significa "la existencia total, todo el cosmos". Para iluminarnos tenemos que ser reconocidos por todo el cosmos. Cuando abandonamos el ego, cuando lo olvidamos nos convertimos en el cosmos entero. Tanto nuestro cuerpo como nuestra mente se convierte en él.

Datsuraku significa "eliminar, arrojar". Es como una metamorfosis de nuestro cuerpo y mente. Cuando tiene lugar, nuestro cuerpo y nuestra mente se convierten en el cosmos entero. Esto es zazén.

Nota.

(1) *Zazén*: posición para meditación y práctica de la misma.

II. TEXTOS DE LA ANTIGÜEDAD y EL MEDIOEVO ESCOLÁSTICO LATINO

7. Aristóteles

Metafísica

Metafísica, XII, vii, 1072b 13-29. Las traducciones de Aristóteles son en gran medida paráfrasis interpretativas. La presente traducción procura, forzando al máximo el español, reflejar la literalidad del texto, evitando todo intento interpretativo.

De tal principio, pues, penden el cielo y la naturaleza. Haya un modo de comportamiento tal que es el mejor, por breve tiempo para nosotros. Pero aquello (1) siempre está así (cosa, empero, para nosotros imposible), ya que su acto es también deleite (y por eso la vigilia, la sensación y la intelección son lo más deleitable, y por ellas también las esperanzas y el recuerdo). Y la que es en sí misma intelección, es de lo mejor en sí mismo; y la que máximamente, de lo máximamente así. Que la intelección se intelige a sí misma por trámite del inteligible; pues se hace lo inteligible aprehendiendo e intgeligiendo, de modo que inteligencia e inteligible vienen a ser lo mismo. Pues lo receptivo de lo inteligible y de la esencia es la inteligencia. Que es en acto poseyendo; de modo que aquello más que esto es lo que parece tener de divino la inteligencia, y la contemplación se lo más deleitable y mejor. Si, pues, Dios bien tiene siempre lo que nosotros a veces, es admirable; y, si más, más admirable aún. Y así lo tiene. Y por cierto hay vida; pues es vida el acto de la inteligencia, y él es el acto; que el acto que lo es en sí mismo es su vida, la mejor y eviterna. Decimos, pues, que Dios es el viviente eviterno y mejor; de modo que a Dios pertenecen la vida y el evo perpetuo y eviterno; esto, pues, es Dios.

Nota.

(1) "aquello" es el "algo no-movido que mueve" mencionado antes, o sea el "tal principio" de que se habla al comenzar nuestro texto; pero ver nota 1 de texto 8.

* * *

8. Tomás de Aquino

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio

(ca. 1268-72)

Traducimos el comentario correspondiente al pasaje aristotélico recién presentado. Sto. Tomás se vale de una traducción latina, hecha especialmente para él por el fraile flamenco Guillermo de Mörbecke, que –como hemos intentado en la nuestra- calca el texto griego (más ajustadamente, como lo permite el latín escolástico). El comentario de Tomás se divide en *Lecciones*, correspondientes a partes sucesivas del texto aristotélico.

LECCIÓN VII (fin). Se sigue que la necesidad total de lo primeramente movido está sometida a la voluntad de Dios.

LECCIÓN VIII. Aquí el Filósofo compara lo primero que como inteligible y deseable mueve, con aquello que intelige y desea a aquel. Es, en efecto, necesario que si el primer moviente mueve como lo primero inteligido y deseado, el primer móvil desee e intelija a aquel, y esto en verdad es así según la opinión de Aristóteles en cuanto que se pone al cielo como animado por un alma inteligente y deseante.

Acerca de esto, pues, hace tres cosas. Primero muestra que del primer moviente deseado e inteligido, se sigue al alma deseante e inteligente un deleite; diciendo: "hay un modo de comportamiento", es decir, una disposición deleitable del mismo que sesea e intelige al primer inteligible, la cual puede ser para nosotros la mejor durante breve tiempo. Pero lo inteligente y deseante está siempre en tal disposición deleitable, (1) lo cual es para nosotros imposible, a saber: que estamos siempre en esa disposición deleitable y óptima.

A continuación muestra lo [recién] dicho, al decir: "ya que su acto".

O sea, porque en el acto de aquello que desea e intelige el primer principio hay deleite. En efecto, el deleite se sigue de la operación connatural de todo inteligente y deseante, como es patente en el libro X de la *Ética.* Y la señal de ello es que el deleite se da máximamente en la vigilia y en el sentido en acto, y en la inteligencia. Pues el intelecto y el sentido en acto están respecto al sentido y al intelecto en potencia como la vigilia al sueño. Y que estas cosas sean lo máximo deleitable se manifiesta en que otras cosas no son deleitables sino por aquellas. Pues las representaciones en la memoria son deleitables en cuanto traen a las mentes como presentes operaciones deleitables pasadas o futuras. (2)

Así pues, como el deleite consiste en el acto del sentido y del intelecto, es manifiesto que la "inteligencia", o sea, el acto del intelecto en cuanto tal, es aquello que es de por sí lo mejor. Pues el bien inteligible excede al bien sensible, como el bien inmóvil y universal al bien particular y mudable. También se sigue que el deleite que hay en el acto del intelecto es deleite más eminente que el deleite que hay en el acto del sentido. Y por consiguiente, es propio que la inteligencia máxima y más perfecta sea la de lo máximamente mejor; y de ahí se sigue el máximo deleite. Así, pues, es manifiesto que en aquella inteligencia que intelige al primer moviente, el cual es también el primer inteligible, haya el máximo deleite.

Después, cuando dice "que la intelección se intelige":

Muestra que en el primer inteligible hay aún más perfecta inteligencia y deleite que en el inteligente y deseante mismo. Y dice que es propio del intelecto que se intelige a sí mismo en cuanto recibe, o concibe, en sí mismo algo inteligible; (3) pues el intelecto se hace inteligible por el hecho de que entra en contacto con algo inteligible. Y por eso, como el intelecto se hace algo inteligible concibiendo algo inteligible, se sigue que intelecto e inteligible sean lo mismo.

Explica además cómo el intelecto entra en contacto con lo inteligible. En efecto, el intelecto es respecto al inteligible como la potencia respecto al acto y lo perfectible a la perfección; y así como lo perfectible es lo capaz de recibir perfección, así el intelecto es capaz de recibir su inteligible. Pero lo inteligible es propiamente una sustancias; (4) pues el objeto del intelecto es algo que es; y por eso dice que el intelecto es receptivo del inteligible y de la sustancia. Y como cualquier cosa es hecha en acto en cuanto consigue su perfección, se sigue que el intelecto se hace en acto en cuanto recibe al inteligible; pues el ser en acto de los inteligibles en general es ser inteligible. Y, como cualquier cosa, en cuanto es en acto, es agente, se sigue que el intelecto, en cuanto alcanza [= entra en contacto con] el inteligible, se hace agente y operante, o sea inteligente.

Pero ha de saberse que las sustancias materiales no son inteligibles en acto sino en potencia; sino que se hacen inteligibles en acto por el hecho de que mediante las facultades sensoriales sus representaciones se vuelven inmateriales por medio del intelecto agente. Pero, según Platón, las especies inteligibles de las cosas materiales eran subsistentes por sí mismas. De donde suponía que nuestro intelecto se hace inteligente en acto al alcanzar tales especies separadas subsistentes en sí. Pero, según la opinión de Aristóteles, las especies inteligibles de las cosas materiales no son sustancias por sí mismas subsistentes.

Empero, hay alguna sustancia inteligible subsistente por sí, de la que se trata ahora. Pues necesariamente el primer moviente es sustancia inteligente e inteligible. Queda pues que la relación entre el intelecto del primer móvil y aquella primera sustancia inteligible moviente es tal como la que hay según los platónicos entre nuestro intelecto y las especies inteligibles separadas, por contacto y participación con las cuales se hace en acto el intelecto, como él dice. De donde el intelecto del primer móvil se hace inteligente en acto por algún contacto con la primera sustancia inteligible.

Por lo cual, entonces, esto vale para cualquiera, y más para aquella. Y de esto se sigue que todo lo divino y noble, como lo es el inteligir y su deleite, se encuentra en un intelecto que realiza el contacto, y mucho más se encuentra en el inteligible primero, que en ese contacto se alcanza. Y por eso la contemplación de él es la más deleitable y mejor. Pero tal inteligible primero es dicho Dios. Por lo tanto, ya que el deleite que tenemos al inteligir es el mejor, aun cuando no podemos tenerlo sino por breve tiempo, si Dios lo tiene siempre así como nosotros a veces, su felicidad es admirable. Pero más admirable aún si la tiene siempre en mayor grado que breve tiempo nosotros.

Después cuando dice: “Y por cierto hay vida”:

Tercero, como ha dicho que a Dios pertenece la contemplación, muestra de qué modo se da ella con respecto a Él. Y dice que Dios es la vida misma. Lo que prueba así: El acto del intelecto, o sea, el inteligir, es cierta vida y lo que está en vida es lo más perfecto. Pues el acto, según antes se ha mostrado, es más perfecto que la potencia. De donde le intelecto en acto vive más perfectamente que el intelecto en potencia, como el despierto que el dormido. Pero aquello primero, o sea, Dios es él mismo acto. Pues u intelecto es su mismo inteligir; si no estaría con respecto a él como la potencia al acto; peor se ha mostrado antes que su sustancia es acto. De donde resulta que la propia sustancia de Dios es vidas, y su acto es vida propia óptima y sempiterna, la cual es subsistente de por sí. Y de ahí que en el decir de los hombres se hable de Dios como del viviente sempiterno y óptimo. Pues entre nosotros la vida solo en los entes animados aparece manifiesta. De ahí, pues, que se le diga viviente, pues la vida le pertenece. Por lo cual resulta manifiesto, de las premisas, que la vida y la duración continua y sempiterna son inherentes a Dios, pues Dios es aquello mismo que es su vida sempiterna: no que Él sea uno y otra su vida.

Notas.

(1) Tomás entiende el “aquello” del texto aristotélico (2ª. línea de nuestra traducción) como referido a “cielo” y “naturaleza”, y más específicamente como el primer cielo (“primer movido”).

(2) Guillermo de Mörbecke tradujo el término *elpídes* (“esperanzas”, 5ª. línea de nuestra traducción de Aristóteles) por *species*, “especie/representación (mental)”, extraño lapso (¿error de copia: *species* por *spes*?); de ahpi que la idea de “esperanzas” no aparezca en el comentario de Tomás y sí la de “representación”.

(3) Lo que en Aristóteles (línea 7) hemos traducido como "(por) trámite de" es un nombre de acción (gr. *metalepsis*, lat. *transumptio*), que puede significar el acto de "recibir (de otro o por participación)".
(4) Guillermo de Mörbecke traduce *ousía* (línea 9 de nuestra traducción de Aristóteles) por *substantia* (lo que también es posible) y no por *essentia.*

* * *

9. Tomás de Aquino

Suma Teológica

(ca. 1265-73). Primera parte. Presentamos el *Prólogo general* y el *Artículo 1* de la Cuestión XII.

PRÓLOGO. Como el que enseña la verdad católica debe instruir no solo a los avanzados sino le corresponde también desbastar a los principiantes, según aquello del Apóstol, *I ad Corintios, 3*: "como a párvulos en Cristo, leche a beber os di, que no comida", el propósito de nuestra intención en esta obra es transmitir lo que pertenece a nuestra religión cristiana según el modo que al desbastamiento de principiantes convenga.

Pero hemos considerado que en lo que diversos [autores] han compuesto mucho hay que pone traba a .los novicios en esta doctrina: en parte por multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte también porque lo que los tales necesitan saber no se transmite según el orden de la materia sino según lo que requería la explicación de libros, o según lo que se ofrecía como ocasión de controversia; y en parte porque sus frecuentes repeticiones generaban fastidio y confusión en el ánimo del auditorio.

De modo que esforzándonos por evitar estas cosas y otras así, intentaremos con la confianza en el auxilio divino, desarrollar lo pertinente a la doctrina sagrada de modod tan breve y claro como el asunto lo consienta.

I, XII. *Cómo conocemos a Dios*, dividido en trece artículos. (…)
Artículo 1. *Si algún intelecto creado pueda ver a Dios en esencia.*

Para lo primero, se procede así. Parece que ningún intelecto creado pueda ver a Dios en esencia.

1. Pues Crisóstomo [en su comentario] *Sobre Juan*, explicando lo que se dice en *Juan* 1: "Nadie vio nunca a Dios", dice así: "Aquello que es Dios mismo, no solo los profetas sino ni siquiera los ángeles ni los arcángeles lo vieron: pues lo que es de naturaleza creable, ¿de cuál modo podría ver aquello que es increíble? Y también Dionisio, en el capítulo 1 de *Los nombres divinos,* hablando de Dios dice: "de él no hay sensación, ni imagen, ni opinión, ni concepto ni ciencia".
2. Además, todo lo infinito, en cuanto tal, es ignoto. Pero Dios es infinito, como antes se ha mostrado. Por lo tanto, Dios es en sí mismo ignoto.
3. Además, el intelecto creado no es capaz de conocer sino los existentes: pues lo primero que cae en aprehensión del intelecto es el ente. Pero Dios no es un existente, sino está "por sobre la existencia", domo dice Dionisio. Por o tanto no es inteligible, sino está por sobre todo intelecto.
4. Además, hay cierta proporcionalidad del cognoscente a o conocido, pues lo conocido es una perfección del cognoscente. Pero no hay proporcionalidad del intelecto creado

a Dios, pues distan al infinito. Por lo tanto, el intelecto creado no puede ver la esencia de Dios.

Pero en contra está lo que se dice en *1 Juan*, 3: "Le veremos como Él es".

Respondo diciendo que, como todo es cognoscible en cuanto es en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencia, en cuanto es en sí, es máximamente cognoscible. Pero lo que es máximamente cognoscible en sí, no es cognoscible para algún intelecto, por exceso del inteligible sobre ese intelecto; como el sol, que es máximamente visible, no puede ser visto como un murciélago a causa de su exceso de luz. Así, pues, atendiendo a esto, algunos afirmaron que ningún intelecto creado puede ver la esencia de Dios. Pero esto se dice inapropiadamente. Pues, como la felicidad última del hombre consiste en su más alta operación, que es la operación del intelecto, si el intelecto creado no puede ver nunca la esencia de Dios, o bien nunca obtendrá la beatitud, o bien su beatitud consistirá en otra cosa que en Dios, lo que es ajeno a la fe. Pues la perfección última de la criatura racional está en aquello mismo que es su principio de ser: pues un ente es perfecto en tanto y en cuanto alcanza contacto con su principio.

De un modo semejante [es como Dios] está más allá de la razón. Pues es inherente al hombre el deseo natural de conocer la causa al observar el efecto; y de ello se suscita en los hombres la admiración. Por lo tanto, si el intelecto racional de la criatura no puede alcanzar la causa primera de las cosas, ese deseo de orden natural permanecerá en vacío.

De donde ha de concederse absolutamente que los beatos ven la esencia de Dios.

A lo primero, pues, ha de decirse que ambas autoridades hablan de la aprehensión visual, Por eso Dionisio antepone inmediatamente palabras previas, diciendo: "Para todos es Él universalmente inaprensible; y de él no hay ni sensación", etcétera. Y Crisóstomo, poco después de las palabras mencionadas, agrega: "aquí llama visión a la certísima contemplación y comprensión del Padre, tanta cuanta el Padre tiene del hijo".

A lo segundo, ha de decirse que lo infinito que se da por el lado de la materia no perfeccionada por la forma, es ignoto de por sí: pues todo conocimiento es por la forma. Pero el infinito que se da por el lado de la forma no limitada por la materia es lo máximamente noto de por sí. Pero Dios es infinito de este modo, y no del primero como resulta en lo dicho antes.

A lo tercero, ha de decirse que Dios no se dice no existente de tal modo como si no fuese existente de ninguna manera; sino porque está por sobre todo existente, en cuanto Él es su propio ser. Por ende, de aquí no se sigue que no pueda ser conocido de ningún modo, sino que excede toda cognición; o, lo que es lo mismo, que no es comprendido.

A lo cuarto, ha de decirse que la proporcionalidad se dice en dos sentidos. Por el uno, es cierto modo de relación de una cantidad respecto a otra; según el cual el doble, el triple y la igualdad son especies de proporciones. Por el otro, se dice proporción a cualquier modo de relación de una cosa a otra. Y así puede haber proporcionalidad de la criatura a Dios, en cuanto tiene relación a él como el efecto a la causa y como la potencia al acto. Y, según este sentido, el intelecto creado puede estar proporcionado al conocimiento de Dios.

*** * ***

10. Pedro Hispano (1210/20-1277; 1276-77: Papa Juan XXI)

Breve suma de Lógica

Texto utilizado: Petri Hispani, **Summulae logicales**, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205, edidit I. M. Bochénski O.P., Marietti Turín, 1947.
Se da el comienzo del capítulo (*tractatus*) I y el del V (numeración de parágrafos introducida por Bochénski).

Tratado I. **De las proposiciones**

[1.01] *Dialéctica* es arte de las artes y ciencia de las ciencias que contiene el camino a los principios de todos los métodos. Pues solo la dialéctica argumenta de modo probable sobre los principios de todas las demás artes, y por eso debe tener anterioridad en la adquisición de las ciencias. La dialéctica es así llamada por *dya, que es* "dos"*, y logos,* que es "palabra"*,* o *lexis,* que es "discurso", como indicando la palabra o discurso de dos, a saber: el oponente y el argumentante en una discusión. Pero como no puede haber discusión sino mediante la palabra, ni palabra sino mediante la voz, pero toda voz es sonido, por eso ha de empezarse desde el sonido como desde lo previo.
[1.02] *Sonido* es todo que se percibe propiamente por audición; pues sea que se oiga a un hombre o a una campana, ello no es sino por el sonido. De los sonidos, unos sonzvoz, otros no voz. El sonido voz es lo mismo que la voz, de donde *voz* es el sonido proferido por boca viviente, formado por instrumentos naturales. Los instrumentos *naturales* por los cuales se forma son estos: labios, dientes, lengua, garganta y pulmones. El sonido no voz es el que se genera por colisión de cuerpos inanimados, como el talado de árboles o el ruido de pies.
[1.03] De las voces, unas son literales, otras no literales. Voz *literal* es la que puede escribirse, como "hombre"; voz *no literal* es la que no puede escribirse. De las voces literales, unas son significativas, otras no significativas. *Voz significativa* es aquella que a la audición representa algo, como "hombre", o el gemido de los enfermos, que significa dolor. *Voz no significativa* es aquella que a la audición no significa nada, como "bu", "ba". De las voces significativas, unas significan por naturaleza, otras por convención [*ad placitum*]. Voz significativa *por convención* es la que representa algo según la voluntad del que la instituye, como "hombre". Voz significativa *por naturaleza* es aquella que representa para todos lo mismo, como el gemido de los enfermos, el ladrido de los perros. De las voces significativas por convención unas son *simples* o incomplejas, como el nombre y el verbo; otras *compuestas* o complejas, como la oración.

* * *

Tratado V. **De los tópicos [De locis]**

[5.01] *Razón* se dice en muchos sentidos (1). En un sentido, razón es lo mismo que definición o descripción, como "unívocas son aquellas voces cuyo nombre es común y cuya razón, según él, es la misma". Pero en otro sentido es lo mismo que cierta facultad del alma. Pero en otro sentido es lo mismo que oración que de muestra algo, como lo son las razones en las discusiones. Pero en otro sentido, "razón" es lo mismo que la forma en una materia, como en el cuchillo el hierro es la materia mientras que la disposición impuesta al hierro es la forma. En otro sentido, "razón" es lo mismo que la esencia común predicable de muchos,

como la esencia de la especie o del género o de la diferencia. Pero en otro sentido "razón" es lo mismo que el término medio por el que se infiere una conclusión, y en este último sentido se toma aquí "razón" en la definición de "argumento".
[5.02] *Argumento* es la razón que hace fe en una cosa dudosa, o sea, el término medio que demuestra una conclusión que debe ser confirmada por un argumento. Pues la *conclusión* es una proposición probada por uno o varios argumentos; pero antes que se la prueba es dudosa y entonces es una cuestión. Pues la *cuestión* así se define: cuestión es una proposición dudosa. El *medio* (2) es lo que tiene dos extremos. *Argumentación* es la explicación de un argumento por una oración, o sea, una oración que explica un argumento. Pero el argumento difiere del medio y de la argumentación, porque se llama "medio" a lo que tiene dos extremos, pero el argumento sobreañade al medio la fuerza de probar la conclusión. Pero se llama "argumentación" a la oración total compuesta de las premisas y de la conclusión. Y en ella se manifiesta la fuerza del argumento, porque puede inferir una universal o una particular, y esta tanto afirmativa como negativa, según se ha dicho antes.

* * *

[5.07] Habiendo, pues, cuatro especies de argumentación y puesto que el argumento se confirma por el tópico [*locus*, "lugar"], entonces ha de darse la definición de "tópico", tal como aquí se la toma. *Tópico* es el asiento del argumento, o aquello de donde se trae el argumento conveniente para la cuestión propuesta. Lo que es la cuestión se ha dicho antes. Pero ha de saberse que "proposición", "cuestión", "enunciado" y "conclusión" son lo mismo en sustancia aunque diferentes en razón, porque tienen razones, o definiciones, diversas, según antes se ha manifestado. Pues en cuanto puesta en duda es *cuestión*, pero en cuanto probada por argumento es *conclusión*, y según se pone entre las premisas es *proposición*, pero cuando se la emite absolutamente es.
[5.07] El tópico se divide en tópico "máxima" y en tópico "diferencia de la máxima". El *tópico "máxima"* es lo mismo que la máxima misma. *Máxima* es la proposición tal que no hay otra anterior o más evidente,(3) como "cualquier todo es mayor que su parte", " de aquello que se predica la especie, [se predica] también el género". El tópico *diferencia de la máxima* es aquello por lo cual una máxima difiere de otra, como estas dos máximas: "cualquier todo es mayor que su parte" / "de aquello que se predica la definición, [se predica] también el definido", difieren solo en los términos de que se compone, pues una se compone de "todo" y "parte", y la otra de "definición" y "definido"; de donde estos términos simples se llaman diferencias de la máxima, y tanto la máxima como la diferencia de la máxima se llaman tópicos, porque ambas confieren firmeza al argumento. De donde, aquí se toma "tópico" [o 'lugar'], proporcionalmente, (4) del lugar en las cosas naturales porque, como el lugar, da a las cosas naturales firmeza y las mantiene en su ser, análogamente aquí el lugar [el "tópico"] confirma el argumento.
[5.08] El tópico "diferencia de la máxima" se divide en tópico intrínseco, extrínseco y medio. *Tópico intrínseco* es aquel cuando el argumento se toma de lo referente a la sustancia de la cosa, como por ejemplo de la definición. *Tópico extrínseco* es aquel cuando el argumento se toma de algo totalmente separado de la sustancia de la cosa, como por ejemplo, de los opuestos, como si se cuestionara si Sócrates es blanco y se probara así: "Sócrates no es negro, por lo tanto, Sócrates es blanco". *Tópico medio* es cuando se toma el argumento de lo que en parte conviene con lo puesto en cuestión y en parte difiere de ello, como en lo unívoco y denominativo, (5) que se denominan [términos] conjugados, como si se

cuestionara si la justicia es buena y se probara así: "Lo justo es bueno, por lo tanto la justicia es buena".

Notas.

(1) Puede traducirse aquí *ratio* por "razón", con tal de aceptar la multiplicadad de sentidos que tenía este término en español clásico.
(2) "Medio" (*médium*) debe entenderse como el "término medio" de la estructura silogística.
(3) "Máxima" (o desarrollando la idea *propositio maxima*) es sin duda un intento de traducir al latín el griego *axioma*, "dignidad" (o esa la "más digna" de las proposiciones); así como *locus* traduce al griego *tópos*, (de donde "tópico").
(4) *Proportionaliter* debe entenderse aquí como "según una analogía de proporcionalidad" (a:b :: c:d).
(5) "Conjugados" son los términos que pueden concurrir para dar el término medio de un inferencia silogística; en el ejemplo, "justo" y "justicia" son unívocos por el sentido, aunque denominan en distinta categoría verbal (cualidad en el adjetivo, sustancia (abstracta) en el sustantivo).

III. TEXTOS DEL "OCULTISMO" (siglo XX)

11. Rudolf Steiner

La ciencia oculta en sus líneas generales

(O *Lineamientos de la ciencia oculta*), 1ª edición alemana: 1909; 7ª edición: 1920. Citamos por la traducción italiana, *La scienza oculta nelle sue linee generali*, Laterza, Bari, 1947).
Steiner es el fundador de la "antroposofía", separada (como reacción occidentalizante) de la "teosofía" de Blavatsky-Besant (como sincretismo orientalizante).

Durante el período de unión de un hombre con su cuerpo físico, el mundo exterior se manifiesta ala conciencia por vía de imágenes; después de separarse de este cuerpo, lo que le cuerpo astral experimenta, mientras no está ligado al mundo externo por ningún órgano sensorial se torna perceptible. Sobre las primeras no tienen experiencias nuevas: su unión con el cuerpo etérico le impide experimentar nada nuevo. Pero posee el *recuerdo* de la vida pasada. La presencia del cuerpo etérico hace que la vida transcurrida pueda aparecer como un cuadro vívido y completo. Esta es la primera experiencia del hombre después de la muerte; ve su vida, desde el nacimiento hasta la muerte, extenderse delante en una serie de *imágenes*. (…) Mientras el cuerpo etérico subsiste, el recuerdo permanece en cierto modo completo; desaparece después poco a poco, a medida que el cuerpo etérico pierde la forma que poseía durante su morada en el cuerpo físico, y que se parece a este último. Esta es también la razón por la cual el cuerpo astral el cuerpo astral se separa del etérico después de cierto lapso, limitado por el tiempo durante el cual en el cuerpo etérico perdura la forma similar a la del cuerpo físico.

En el período de vida entre nacimiento y muerte la separación del cuerpo etérico ocurre solo en casos excepcionales y solo por breve tiempo. Si, por ejemplo, se ejerce una fuerte presión sobre un miembro del hombre, un aparte del cuerpo etérico puede separarse del físico. Decimos entonces que se miembro se nos ha "dormido", y la separación particular que

recibimos entonces depende de la separación del cuerpo etérico. (…) La observación suprasensible observa en tal caso que una aparte del cuerpo etérico sale fuera del miembro físico. (págs. 50-51).

(…) Según el conocimiento suprasensible, pues, existen tres cadáveres: el físico, el etérico, el astral. El momento en que este último queda abandonado por el hombre marca el final del período de la purificación, que está constituido por aproximadamente un tercio transcurrido por el hombre sobre la Tierra entre nacimiento y muerte. (p. 58).

(…) Si por medio de la investigación científico-espiritual antes descripto se sigue el curso la evolución terrestre, se llega una condición espiritual de nuestro planeta; pero, si se remonta aún más atrás en el pasado, se advierte que esa espiritualidad misma había pasado ya a través de una especie de encarnación física. Se llega, pues, a un estado pretérito planetario físico, que se ha espiritualizado después, pero que, materializándose de nuevo más tarde, se ha transformado en nuestra Tierra; esta representa, pues, la reencarnación de un antiquísimo planeta. La ciencia del espíritu, empero, puede remontarse aún más atrás en el pasado, se advierte que esa espiritualidad misma había pasado ya a través de una especie de encarnación física. Se llega, pues, a un aspecto pretérito planetario físico, que se ha espiritualizado después, pero que materializándose de nuevo más tarde se ha transformado en nuestra Tierra; esta representa, pues, la reencarnación de un antiquísimo planeta. La ciencia del espíritu, empero, puede remontarse aún más atrás: ve entonces todo ese proceso repetirse aún dos veces. Nuestra Tierra, pues, ha atravesado tres estadios planetarios precedentes, separados cada vez por estados intermedios de espiritualización. Además, la sustancia física resulta cada vez más fina, cuanto más se remonta hacia atrás en la s encarnaciones. (p. 91).

* * *

12. Papps

Traité élémentaire d'occultisme

Pappus es el seudónimo del médico Gerard Encausse. Fragmentos varios del texto publicado por Damglas, París, 1936.

Ahora llegamos al reino animal, al cual tenemos el honor de pertenecer. Los animales tienen la facultad de dirigirse adonde desean sobre el planeta en que habitan. El hombre posee además en sí mismo una luz que no viene del mundo animal sino de Dios, y gracias a la cual actúa sobre sus semejantes. Además el hombre puede transformarse o cambiar de aspecto según se lo proponga. Sobre esto, las *Mil y una noches* proporcionan detalles útiles de consultar.

Ahora, os diré unas palabras sobre el plano de los genios. Un genio es un ser colectivo formado por la reunión de varios hombres que se entienden bien. Es algo muy difícil de realizar aquí abajo. Sin embargo, se encuentran a veces almas que se aman y complementan a tal punto que forman el embrión de un genio. El Ocultismo llama a eso almas-hermanas. El genio tiene de particular que modifica como le place lo que lo rodea y, sobre todo, que cambia forma a voluntad.

(…) Junto a cada planeta hay (…) un astro negro en que se juntan los elementos de un nuevo mundo destinados a reemplazar al antiguo cuando este desaparezca. Notemos el hecho de que todas las parcelas de materia que parten de un plano se dirigen a otra región mundial

donde se encuentra un astro oscuro. Y un plantea pasa siempre del polo astral al polo material cuando el plantea físico, del cual constituía el doble, desaparece por un influjo cualquiera.

(…) Habéis oído hablar de cierto continente que ocupaba todo el espacio actualmente cubierto por el Océano Atlántico. Ese continente se llamaba la Atlántica y restan fragmentos de él. Allí nació y desarrolló la Raza roja de la que se encuentran de la que se encuentran algunas muestras más o menos bastardeadas en América y en África. Pero los monumentos egipcios nos enseñarán mucho mejor a este respecto. (…) De cada diez hombres representados en las pinturas egipcias, hay uno blanco, uno amarillo, uno negro, y los demás son rojos. Esto muestra que Egipto es una antigua colonia atlante. Los atlantes, en efecto, han creado Egipto. En esa época remota, el Nilo no existía. Había simplemente una especie de masa de arena no cultivada y después un río que, por el lado de Fashoda se inclinaba un poco hacia el oeste e iba a formar un mar interior en lo que más tarde se convirtió en el Sahara. Cuando las atlantes llegaron a ese país, desviaron ese río y le dieron su lecho actual. (…) Los atlantes habían llegado, pues, a un grado de civilización muy avanzado. Los trabajos ejecutados por los ingenieros atlantes lo prueban con sobreabundancia. Ahora bien, de la noche a la mañana, todo aquello se derrumbó. Es el diluvio universal de que hablan todas las tradiciones. En ese momento, otro continente nació en el hemisferio terrestre opuesto.

Pero la Atlántida no fue la primera región de nuestro globo habitada por humanos. La Lemuria es muy anterior. Y este es el lugar en que apareció la raza amarilla. Este continente desapareció en unas semanas a consecuencia de unas erupciones volcánicas. El océano Pacífico lo reemplazó y, del otro lado, nació la Atlántida. Así, cada vez que un continente se hunde en nuestro planeta, otro nace inmediatamente en las antípodas. Tal es la ley que rige la vida terrestre.

(…) Veamos ahora qué es el tiempo con respecto a un ser distinto del hombre. Por ejemplo, tomemos la Tierra; pues bien: ella respira una vez cada 24 horas. Esto se llama un día y una noche. (…) Ahora, si consideramos el Sol, el tiempo cambiará de modo considerable. Un minuto del Sol corresponde a un día del hombre. Un mes humano, es una hora del Sol. He aquí la base sobre la cual los hindúes han establecido sus enseñanzas cosmogónicas. Tomad 365 días solares, es decir, 360 años del hombre, y tendréis lo que se llama un año divino. Este año divino forma el punto de partida de la clasificación del tiempo por los hindúes. Tomad 12.000 de estos años divinos, o 4.320.000 años, y obtendréis un día de Brahma. Un día y una noche de Brahma se componen, pues, de 8.640.000 años. Es lo que se llama un Palpa. Ahora bien, tenemos el Brahma-kalpa y el Maha-kalpa. El Brahma-kalá se divide en catorce Manvántaras o siglos de Manu. Un Manvántara comprende a su vez cuatro Yugas. El Kali-yuga o 432.000 años; el Dvapara-yuga o 864.000 años; el Tetra-yuga o 1.296.000 años; y el Krita-yuga o 1.732.000.

(…) El tiempo no es, pues, sino una cosa relativa y difiere según el ser considerado. (…) Ciertas doctrinas religiosas dirán que una existencia terrestre basta para salvarse o condenarse. Pues bien, que en 60 o aun en 100 años difícilmente sea posible al hombre cumplir su evolución integral. Pero tratemos de poner de acuerdo a todos. El catolicismo afirma que al fin del mundo volveremos sobre la tierra para ser juzgados todos. Pues bien, entre la muerte de un hombre y el juicio final transcurrirán millares de años. Tengamos en cuenta la existencia del Cielo, del Purgatorio y del Infierno. Pues bien, ¿qué nos impide creer que el Purgatorio existe sobre la tierra y que las almas humanas se purifican y se desarrollan por las pruebas terrestres a las que están sometidas? Es la idea Platón, el cual pretende que las mujeres son hombres que se han comportado mal en una existencia anterior. Pues bien,

esta idea que el Purgatorio puede ser para el alma una serie de reencarnaciones terrestres no ha sido nunca condenada por la Iglesia. (…) Nótese que las almas no vuelven a la Tierra por aborrecimiento del Cielo, sino simplemente para evolucionar y llegar finalmente a la felicidad terrestre.

Nota.

Sobre los contenidos del texto, nótese que resultan básicamente de: 1. ideas tomas o adaptadas de la visión científico-empírica del mundo: el Sahara procedente de la disecación de un mar interno, el concepto de evolución; 2. ideas imperfectamente asimiladas de la tradición occidental: Platón, la teología; 3. ideas procedentes del espiritismo (y del socialismo ingenuo): la reencarnación, y esta como proceso evolutivo; 4. ideas tomadas del teosofismo de Blavatsky y seguidores: el proceso de continentes y razas; 5. ideas imperfectas sobre el hinduismo, tomadas también de fuente teosófica: los ciclos cósmicos; 6. inferencias o imaginaciones personales del autor.

* * *

13. T. Basilide

Le symbolisme du Tarot

Nouvelle édition, Chacornac, París, 1942. Cap. II, págs. 12-15. Las notas son del autor (aquí se han suprimido algunas).

El Tarot es un instrumento de Conocimiento. El Conocimiento o Gnosis, nacida de la Sapiencia y de la Inteligencia, es la "Corona del Rey"(1), síntesis de las siete esferas inferiores y, como estas entran en el denario general, no ha de considerarse ente ellas el Conocimiento, que aparecerá entonces en uso doble.

Los Ángeles del Conocimiento son los Querubines. Esta palabra está formada por dos raíces: KR "carácter, signo", y RB "multiplicación, crecimiento". La unión de ambas raíces designa el "Libro primordial" (2). Notemos que la palabra KRB está formada por las mismas letras que RKB, que designa a todo ser viviente que sirve de vehículo (3). Los cuatro *Querubines* son los cuatro Vivientes que, representados en os cuatro ángulos del Arca de la Alianza, servían de vehículo, de soporte, a la presencia del Eterno.

Los *Querubines* son los misteriosos guardianes de los puntos cardinales del Empíreo. Sabiéndolo todo, callan; pudiéndolo todo, no actúan. Son los Grifos y otros animales fantásticos (4). La teúrgia que les corresponde es la Magia de Arbathel, basada sobre la *Arba Raza* (Abrasax), cuaternario secreto. Es propiamente la verdadera pronunciación del Tetragrama. Es la Palabra Perdida desde el exilio del Paraíso terrestre (…)

Volvamos a los *Querubines*. Su dominio es el mundo de la Creación, mundo de la manifestación informal.

Serafines	Emanación	Dios	No-manifestado	Pensamiento	Centro
Querubines	Creación	Hombre	Manifestación	Palabra	
Ofanines	Formación	Mundo	Manifestación	Acto	Circunferencia

Conocer al hombre es el principio de la Perfección, decían los Gnósticos ofitas; conocer a Dios es la Perfección absoluta.

El hombre es el medio de la manifestación, cuya expresión metafísica está dada por la fórmula tetragramática de Wenwang (5). El hombre, intermediario entre el cielo y la tierra, entre lo No-manifestado y la Manifestación formal, está en relación estrecha con el Cielo de las Estrellas Fijas, que simboliza al mundo de la Creación por la Palabra.

La Palabra perdida expresa el misterio del Hombre. Revelada en la *Tetraktus* de Pitágoras, la Tétrada de Markos, fue expresada por diferentes símbolos:

JUSTICIA	ÁGUILA
PACIENCIA + FUERZA	BUEY + LEÓN
TEMPLANZA	HOMBRE

En el centro está el Cordero, correspondiente a la pureza, y la Serpiente y la Paloma, a la Prudencia y la Simplicidad. Este centre es el reino, el Sancta Sanctórum (6). La primera manifestación es la Justicia, el Equilibrio fundamental. En la tradición cristiana, los Cuatro Evangelios, manifestación de la obra única del Mesías, corresponden a los cuatro vivientes.

Juan nos lo muestra como Dios; Lucas como víctima expiatoria; Nazareno, consagrado a Dios; Marcos, como taumaturgo, Rey de los Ángeles, de los Hombres y de los Demonios: "Mateo, como Hombre, Mesías aguardado por Israel.

(1) Reflejo del "Antiguo de los Tiempos". El Rey es el Pacífico (Salomón) , y la Reina es la Pacificada (la Sulamita). Hiram (Hermes) corresponde al Fundamento.
(2) El mundo de la Creación.
(3) Las mismas letras forman la raíz de la palabra *Borak*, nombre de la montura del profeta Mahoma. Ezequiel tuvo su visión cerca del rpio *Kebar* (Ez. 1-3). BKR tiene el sentido de "primogénito"; RKE tiene els entido de "mezclar, ligar, unir".
(4) Ciertas construcciones simbólicas encierran los misterios del Mundo; las esfinges y otros animales análogos expresan los misterios del Hombre.
(5) Cf. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, París, 1936, 2ª. edición.
(6) Este centro es la quintaesencia, traza del eje Norte-Sur. No ha de olvidarse esta quintaesencia, no expresada pero sobreentendida, en todo lo que sigue. (Véase René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vâdânte,*París 1941).

Nota.

Aunque el autor está próximo al círculo de autores relacionados con Guénon (Chacornac es el editor de *Études Traditionnelles*) y lo cita, mantiene las características del "ocultismo", entre ellas: el sincretismo o mezcla indiscriminada de fuentes: Cábala; simbología masónica; simbología (más bien arbitraria) cristiana; pitagorismo (probablemente a través de Fabre d'Olivet, lo mismo que ciertas referencias hebraicas); gnosticismo; taoísmo (a través de una fuente solo semifiable: Matgioi); la imprecisión (en las referencias a las raíces semíticas, confusión entre K y Q: "querubín" es KRB-îm pero Borak es propiamente Borâq, no hay raíz KR "carácter, signo" sino en todo caso QR' que puede ser "lectura/nombre"); la arbitrariedad (extraña interpretación del Tetragrama); cierta vaguedad difusa en que los términos parecen tomarse con un valor alusivo-impresionístico, de modo de sugerir un clima de "misterio" imaginativo sin el apoyo intelectual de ideas claras.

IV. TEXTOS DEL "NEOTRADICIONALISMO" (s. XX)

14. René Guénon

La métaphysique orientale

Texto de una conferencia dictada en 1925, en la Sorbona. Se traducen párrafos que incluyen el comienzo y, salvo por un último párrafo de cierre formal, el final de la misma.

"He tomado como tema de esa exposición la metafísica oriental; quizá más habría valido decir simplemente la metafísica, sin adjetivo, pues en verdad la metafísica pura, estando por esencia fuera y más allá de todas las formas y de todas las contingencias, no es ni oriental ni occidental, sino universal. Solo son las formas exteriores de que se la reviste para las necesidades de una exposición, para expresar lo que de ella es expresable, solo estas formas pueden ser ya orientales ya occidentales; pero bajo esta diversidad, siempre al menos que haya verdadera metafísica, se encuentra un fondo idéntico por la sencilla razón de que la verdad es una.

Si es así, ¿por qué hablar más especialmente de metafísica oriental? Ocurre que, en las condiciones intelectuales en que se encuentra actualmente el mundo occidental, la metafísica es cosa en él olvidada, ignorada en general, perdida casi por entero, mientras que en Oriente sigue siendo objeto de un conocimiento efectivo. Así pues, si se quiere saber qué es la metafísica, es preciso volverse a oriente; y aun si se quiere recobrar algo de las antiguas tradiciones metafísicas que han podido existir en Occidente, en un Occidente que, en muchos aspectos, estaba entonces mucho más cercano al Oriente de lo que está hoy, ello podrá lograrse sobre todo con ayuda de las doctrinas orientales y por comparación con estas, pues estas doctrinas con las únicas que, en el dominio metafísico, pueden aún ser estudiadas directamente. Solo que para ello es harto evidente que deberá estudiárselas como lo hacen los orientales mismos y no entregándose a interpretaciones más o menos hipotéticas y a veces enteramente fantasiosas: demasiado a menudo se olvida que las civilizaciones orientales siguen existiendo que tienen aún representantes calificados, con lo que bastaría recurrir a ellos para saber verdaderamente de qué se trata.

He dicho metafísica oriental y no únicamente metafísica hindú porque las doctrinas de esta orden, con todo lo que implican, no se encuentran solamente en la India, contra lo que parecen creer algunos que, por lo demás, no se dan cuenta apenas de la verdadera índole de las mismas. El caso de la India no es en modo alguno excepcional a este respecto; es exactamente el de todas las civilizaciones que poseen lo que puede denominarse una base tradicional. Al contrario, lo excepcional y anormal son civilizaciones desprovistas de tal base y, a decir verdad, no conocemos sino una: la civilización occidental moderna.

Para no considerar más que las principales civilizaciones de Oriente, el equivalente de la metafísica hindú se encuentra en China en el taoísmo,(1) y también en ciertas escuelas esotéricas del Islam (por lo demás, debe quedar en claro que este esoterismo islámico no tiene nada en común con la filosofía exterior de los árabes, de inspiración griega en su mayor parte).(2)

La única diferencia está en que, en todas partes menos en la India, esas doctrinas están reservadas a una élite más restricta y cerrada; es lo que ocurría también en Occidente en el medioevo, par aun esoterismo comparable con el Islam en muchos aspectos y tan puramente metafísico como este pero del cual, los modernos en su mayoría, ni siquiera sospechan la existencia. En la India no puede hablarse de esoterismo en el sentido propio del término porque no hay allí una doctrina de dos faces, exotérica y esotérica; por ello no puede tratarse sino de un esoterismo natural, en el sentido de que cada cual profundizará más o menos la doctrina e irá más o menos lejos según sus propias posibilidades intelectuales, pues hay para ciertas individualidades humanas limitaciones que son inherentes a su propia naturaleza y que les resulta imposible superar.

Naturalmente, las formas cambian de una civilización a otra, ya que deben ser adaptadas a condiciones diferentes; pero aunque esté más habituado a las formas hindúes, no siento ninguna escrúpulo en valerme de otras cuando es necesario, si eso ayuda a la comprensión de ciertos puntos: no hay en ello inconveniente alguno, porque no son en suma sino expresiones diversas de la misma cosa. (…)

Dicho esto conviene atenerse al sentido que ha de darse aquí al término "metafísica", y ello importa tanto más por cuanto a menudo he tenido ocasión de comprobar que no todo el mundo lo entendía de la misma manera. Creo que lo mejor, para las palabras que pueden dar lugar a algún equívoco, es restituirle en lo posible su significación primitiva y etimológica. Ahora bien: por su composición la palabra "metafísica" significa literalmente "más allá de la física", tomando "física" en la acepción que este término tuvo siempre para los antiguos: la de "ciencia de la naturaleza" en toda su generalidad. La física es el estudio de todo lo que pertenece al dominio de la naturaleza; lo que concierne a la metafísica es lo que está más allá de la naturaleza. ¿Cómo, pues, pueden algunos pretender que el conocimiento metafísico es un conocimiento natural,(3) ya sea en cuanto a su objeto como en cuanto a las facultades por las cuales se lo obtiene? Hay en ello un verdadero contrasentido, una contradicción en los términos; y empero, lo que resulta más asombroso, ocurre que tal confusión es cometida por aquellos que deberían haber conservado alguna idea de la verdadera metafísica y saber distinguirla más netamente de la seudometafísica de los filósofos modernos.

Pero, acaso se dirá, si la palabra metafísica" da lugar a tales confusiones, ¿no valdría más renunciar a emplearla y sustituirla por otra que tuviera menos inconvenientes? En verdad, sería molesto, pues, por su formación dicha palabra convienen perfectamente a aquello de que se trata; y difícilmente sea posible, porque las lenguas occidentales no poseen ningún otro término que sea tan apto para ese uso. Emplear pura y simplemente el término "conocimiento", como se hace en la India, porque es, en efecto, el conocimiento por excelencia, no cabe ni pensarlo pues sería mucho menos claro para los occidentales quienes, en cuanto a conocimiento, están habituados a tener en vista nada fuera del dominio científico y racional. Y además, ¿es necesario preocuparse tanto por el abuso que se ha hecho de una palabra? Si hubieran de rechazarse todas las que están en el mismo caso, ¿cuántas quedarían ya a disposición de uno? (…) No nos apegamos al término "metafísica" más que a otro cualquiera, pero mientras no se nos haya propuesto uno mejor para reemplazarlo, seguiremos valiéndonos de él como lo hemos hecho hasta ahora.

* * *

Pero aquí se formulará sin duda una objeción: ¿es posible, pues, trascender así la naturaleza? No vacilaremos en responder bien netamente: no solo es posible, sino que es así. Esto no es más que una afirmación se dirá: ¿qué pruebas pueden darse de ella? Es verdaderamente extraño que se pida probar la posibilidad de un conocimiento en vez de procurar darse cuenta uno mismo realizando el trabajo necesario para adquirirlo. Para quien posee este conocimiento, ¿qué interés y qué valor pueden tener todas esas discusiones? El hecho de sustituir el conocimiento mismo por la "teoría del conocimiento" es quizá la más neta confesión de impotencia de la filosofía moderna.

Por otra parte, hay en toda certeza algo de incomunicable: nadie puede alcanzar realmente un conocimiento cualquiera sino por un esfuerzo estrictamente personal y todo lo que otro puede hacer es proporcionar la ocasión e indicar los medios de alcanzarlo. Por eso sería vano

pretender, en el orden puramente intelectual, imponer una condición cualquiera; a este respecto, la mejor argumentación no podría reemplazar al conocimiento directo y efectivo.

Ahora, ¿es posible definir la metafísica tal como la entendemos? No, porque definir es siempre limitar y aquello de que se trata es, en sí, verdadera y absolutamente ilimitado, de modo que no podría dejarse encerrar en ninguna fórmula ni en ningún sistema. Puede caracterizarse la metafísica de cierta manera, por ejemplo, diciendo que es el conocimiento de los principios universales, pero esto no es una definición propiamente hablando ni, por lo demás, puede dar de aquella sino una idea harto vaga. Al go agregaremos si decimos que ese dominio de los principios se extiende mucho más lejos de lo que han pensado ciertos occidentales, que empero han hecho metafísica, aunque de una manera parcial e incompleta. Así, cuando Aristóteles encaraba la metafísica como conocimiento del ser en tanto que ser, la identificaba con la ontología, es decir, que tomaba la parte por el todo. Para la metafísica oriental, el ser puro no es el primero ni el más universal de los principios, porque es ya una determinación; es preciso, pues, ir más allá del ser, e inclusive es esto lo que más importa. Por eso, en toda concepción verdaderamente metafísica, siempre hay que reservar su parte a lo inexpresable; y aun todo lo que se puede expresar no es literalmente nada frente a aquello que trasciende toda expresión, así como lo finito, cualquiera sea su magnitud, es nulo con respecto al Infinito. Se puede sugerir mucho más de lo que se expresa, y ese es, en suma, el papel que desempeñan las formas exteriores: todas estas formas, trátese de palabras o de símbolos cualesquiera, no constituyen sino un soporte, un punto de apoyo para elevarse a posibilidades de concepción que incomparablemente las trascienden. (…)

Hablamos de concepciones metafísicas, a falta de otro término de que dispongamos para hacernos comprender; pero no vaya a comprenderse por eso que haya en ello algo asimilable a concepciones científicas o filosóficas; no se trata de operar tales o cuales “abstracciones”, sino de tomar conocimiento directo de la verdad tal cual es. La ciencia es el conocimiento racional, discursivo, siempre indirecto, un conocimiento por reflejo; la metafísica es el conocimiento suprarracional, intuitivo e inmediato. Esta intuición intelectual pura, sin la cual no hay verdadera metafísica, no debe, por otra parte, ser asimilada en modo alguno a la intuición de la que hablan ciertos filósofos contemporáneos, pues esta es al contrario, infrarracional. Hay una intuición intelectual y una intuición sensible; la una está más allá de la razón, pero la otra está más acá de ella; esta última no puede captar sino el mundo del cambio y del devenir; es decir, la naturaleza o, más bien, una parte ínfima de la naturaleza. El dominio de la intuición intelectual, al contrario, es el dominio de los principios eternos e inmutables, es el dominio metafísico.

El intelecto trascendente, para captar directamente lo principios universales, debe ser él mismo de orden universal; no es ya una facultad individual y considerarlo como tal sería contradictorio, pues no puede estar en las posibilidades del individuo sobrepasar sus propios límites, salir de las condiciones que lo definen en cuanto individuo. La razón es una facultad propia y específicamente humana; pero lo que está más allá de la razón es verdaderamente “no-humano”; es lo que hace posible el conocimiento metafísico y éste, es preciso repetirlo aún, no es un conocimiento humano. En otros términos, no en tanto que hombre puede el hombre alcanzarlo, sino en tanto que ese ser, que es humano en uno de sus estados, es a la vez otra cosa y más que un ser humano; y esta toma efectiva de conciencia de los estados supraindividuales es el objeto real de la metafísica o, mejor aún, es el conocimiento metafísico mismo.

* * *

Teoría, he dicho, pero no se trata solamente de teoría, y este es un punto más que requiere explicación. El conocimiento teórico, que no es aún sino indirecto y en cierto modo simbólico, no es sino una preparación, por lo demás indispensable, para el verdadero conocimiento. Por otra parte, es el único que sea comunicable de alguna manera, y aun así no lo es completamente; por eso toda exposición no es sino un modo de acercamiento al conocer, y este conocer, que no es primero sino virtual debe después ser efectivamente realizado. Encontramos aquí una nueva diferencia con esa metafísica parcial, a la que aludíamos precedentemente, la de Aristóteles por ejemplo, ya teóricamente incompleta en cuanto que se limita al ser y en que, además, la teoría parece por cierto presentarse como bastándose a sí misma, en vez de estar expresamente ordenada a una realización correspondiente, como siempre lo está en todas las doctrinas orientales. Empero, aun en esa metafísica imperfecta, que estaríamos tentados de llamar semimetafísica, se encuentran a veces afirmaciones que, si se les hubiese comprendido bien, habrían debido conducir a consecuencias muy otras; así, ¿no dice netamente Aristóteles que un ser es todo lo que él mismo conoce? Esta afirmación de la identificación por el conocimiento es el principio mismo de la realización metafísica; pero aquí ese principio queda aislado, no tiene sino el valor de una declaración puramente teórica, no se saca partido de ella y parece que, una vez formulada, no se la toma en cuenta más.

* * *

Así, pues, en formas pertenecientes a este mundo donde se sitúa su manifestación presente, el ser tomará un punto de apoyo para elevarse más allá de ese mundo mismo; palabras, signos simbólicos, ritos o procedimientos preparatorios cualesquiera no tienen otra razón de ser ni otra función: como lo hemos dicho antes, son soportes y nada más. Pero, dirán algunos, ¿cómo puede ser que esos medios puramente contingentes produzcan un efecto que inmensamente los trascienden, que es de orden totalmente diverso de aquel al que aquellos pertenecen? Haremos notar ante todo que no son en realidad sino medios accidentales y el resultado que ayudan a obtener no es en modo alguno efecto de ellos, sino que ponen al ser en las disposiciones requeridas para llegar a ese resultado con más facilidad, y eso es todo. Si la objeción considerada fuera válida en este caso, lo sería igualmente para los ritos religiosos, los sacramentos por ejemplo, en que la desproporción no es menor entre el medio y el fin; algunos de los que la formulan, quizá no han reflexionado bastante sobre ello. Por nuestra parte no confundimos un simple medio con una causa en el verdadero sentido del término, (4) y no vemos la realización metafísica como efecto de cualquier cosa que fuere, porque no es la producción de algo que no existe aún, sino la toma de conciencia de lo que es, de una manera permanente e inmutable, fuera de toda sucesión, temporal u otra, pues todos los estado del ser, vistos en un principio, están en perfecta simultaneidad en el eterno presente.

No vemos, pues, dificultad alguna en reconocer que no hay medida común entre la realización metafísica y los medios que conducen a ella o, si se prefiere, la preparan. A eso se debe, por lo demás, que ninguno de esos medios es estrictamente necesario, de una necesidad absoluta; o por lo menos no hay sino una sola preparación verdaderamente indispensable, y es el conocimiento teórico. Este, por otra parte, no sería capaz de ir muy lejos sin un medio que debemos considera así como el que desempeñará el papel más importante y constante: ese medio es la concentración; y es esta algo absolutamente extraño, y aun contrario, a los

hábitos mentales de Occidente moderno, donde todo no tiende sino a la dispersión y al incesante cambio.

* * *

Esta observación lleva naturalmente a rectificar algunas interpretaciones erróneas que corren acerca del término *Yoga*. En efecto, ¿no se ha pretendido a veces que lo que los hindúes designan con esa palabra es el desarrollo de ciertos poderes del ser humano? (…) En realidad, el término "Yoga" es lo que hemos traducido lo más literalmente posible, por "Unión"; lo que designa propiamente es, pues, el objetivo supremo de la realización metafísica. (…)

Hablando de lo que es primitivamente el "Yoga", y al decir que este término ha designado siempre esencialmente la misma cosa, puede pensarse en plantear una cuestión de la cual nada hemos dicho hasta ahora: esas doctrinas metafísicas tradicionales a las cuales tomamos todos los datos que exponemos, ¿qué origen tienen? La respuesta es muy simple aunque corra el riesgo de suscitar la protesta de aquellos que quisieran encararlo todo desde el punto de vista histórico: es que no tienen origen; queremos decir con esto que no hay para ellas origen humano, susceptible de ser determinado en el tiempo. En otros términos, el origen de la tradición, si acaso esa palabra "origen" tenga aún alguna razón de ser en este caso, es "no-humano", como la metafísica misma. (…) La verdad metafísica es eterna; por eso mismo siempre ha habido seres que han podido conocerla real y totalmente. Lo que puede cambiar no son sino formas exteriores, medios contingentes; y este cambio mismo no tiene nada de lo que los modernos llaman "evolución": no es sino una mera adaptación a tales o cuales circunstancias particulares, a las condiciones especiales de una raza o de una época determinada.

* * *

Para nosotros, la gran diferencia entre Oriente y Occidente (y se trata aquí exclusivamente del Occidente moderno), la única verdaderamente esencial porque todas las demás derivan de ella, es esta: por una parte, conservación de la tradición con todo lo que ella implica; por la otra, olvido y pérdida de esa misma tradición; por un lado, mantención del conocimiento metafísico; por el otro, ignorancia completa de todo lo que a ese dominio se refiere.

* * *

La superioridad material del Occidente moderno es innegable; nadie tampoco se la niega, pero nadie tampoco se la envidia, Hay que ir más lejos: por ese desarrollo material excesivo, el Occidente corre el riesgo de perecer por él tarde o temprano si no se recupera a tiempo, y si no llega a encarar seriamente el "retorno a los orígenes", según una expresión en uso en ciertas escuelas de esoterismo islámico. Desde diversas direcciones se habla hoy de "defensa del Occidente", pero desgraciadamente no parece comprenderse que el Occidente necesita ser defendido sobre todo contra sí mismo, que de sus propias tendencias actuales provienen los principales y más temibles de todos los peligros que realmente lo amenazan. Bueno sería meditar sobre esto un poco profundamente, y nunca se insistirá lo bastante en invitar a ello a todos los que aún son capaces de reflexión. (…)

Notas

(1) Guénon no estaba familiarizado –nunca lo estuvo, salvo a través de indicaciones de Coomaraswamy- con el budismo; de ahí que no lo cite. Una familiarización con el budismo Mahâyâna probablemente le hubiese hecho modificar o, al menos matizar, su apreciación del planteo gnoseológico.
(2) Las investigaciones de H. Corbin (entre 1954 y 1977, es decir, prácticamente todas posteriores a la muerte de Guénon) acerca del Islam oriental o shi'í, le harían modificar considerablemente este aserto.
(3) Desde aquí hasta el final del párrafo se apunta, bastante transparentemente, a las posiciones (neo)tomistas que oponen la metafísica (como ciencia filosófica de orden natural –pero extendiendo el concepto de modo de incluir las doctrinas orientales-) a la teología (como ciencia del orden trascendente-revelado).
(4) Guénon utiliza la noción de causa en sentido tradicional (oriental y occidental), por el cual la causa *contiene* real o virtualmente su efecto.

* * *

15. René Guénon

Le roi du monde

(1927). Traducimos el capítulo III: "La Shekináh y Metatrón", y mantenemos las notas del autor; mantenemos también su grafía de los términos orientales (Guénon era hostil a las transcripciones del orientalismo). Este libro es, por su contenido específico, el que más parecería acercarse a los textos del "ocultismo"; pero una comparación con el texto n° 13, especialmente, puede hacer patentes las diferencias.

Ciertos espíritus timoratos, cuya comprensión se encuentra extrañamente limitada por ideas preconcebidas, se han espantado por la presentación misma del "Rey del mundo", que han puesto en seguida en conexión con la de *princeps huius mundi*, "príncipe de este mundo", de que se habla en el Evangelio. Va de suyo que tal asimilación es completamente errónea y desprovista de fundamento; podríamos, para descartarla limitarnos a hacer notar simplemente que el título "Rey del mundo", en hebreo y árabe, se aplica corrientemente a Dios mismo (1). Empero como puede haber en ello ocasión de lagunas observaciones interesantes, consideramos a este propósito las teorías de la Cábala hebraica acerca de los "intermediarios celestes", teorías que, por otra parte, tienen relación muy directa con el tema del presente estudio.

Los "intermediarios celestes" de que se trata son la *Shekináh* y *Metatrón*; y diremos ante todo que, en el sentido más general, la *Shekináh* es la "presencia real" de la Divinidad. Ha de notarse que en los pasajes de la Escritura en que se menciona especialmente son sobre todo aquellos en que se trata de la institución de un centro espiritual: la construcción del tabernáculo, la edificación de los templos de Salomón y Zorobabel. Un centro tal, constituido en condiciones regularmente definidas, debía ser, en efecto, el lugar de la manifestación divina, representada siempre como "luz"; y es curioso que, la expresión de "lugar muy esclarecido y muy regular", conservada en la Masonería, parece ciertamente ser un recuerdo de la antigua ciencia sacerdotal que presidía a la construcción de los templos y que, por lo demás, no era peculiar de los judíos; sobre lo cual volveremos más tarde. O hemos de entrar aquí en el desarrollo de los "influjos espirituales" (preferimos esta expresión a la de "bendiciones" para traducir el hebreo *berakoth*, tanto más que aquel es el sentido que ha conservado netamente en árabe la palabra *bárakah*); pero aun limitándose a encarar las cosas desde este solo punto de vista, sería posible explicarse las palabras de Elías Levita, citadas por Vulliaud, en su obra *La Kabbale juive*: "los maestros de la Cábala tienen a este respecto grandes secretos".

La *Shekináh* se presenta en múltiples aspectos, entre los cuales hay dos principales, uno interno y otro externo; ahora bien: hay por otra parte, en la tradición cristiana, una frase que designa del modo más claro esos dos aspectos: "*Gloria* in excelsis Deo, et in *terra* Pax hominibus bonae voluntatis". Los términos *Gloria y Pax* se refieren respectivamente al aspecto interno, en relación al principio, y el aspecto externo, con relación al mundo manifestado; y, si esas palabras se consideran así, puede comprenderse inmediatamente por qué con pronunciadas por los ángeles (*Malakin*) para anunciar le nacimiento de "Dios con nosotros" o "en nosotros" (*Emmanuel*)". Se podría también, para el primer aspecto, recordar las teorías de los teólogos sobre la "luz de gloria" en la cual y por la cual se opera la visión beatifica (*in excelsis*); y, en cuanto al segundo, encontramos aquí la "Faz" a la que hace poco aludíamos, y que en su sentido esotérico, está indicada en todas partes como uno de los atributos fundamentales de los centros espirituales establecidos en este mundo (*in terra*). Por otra parte, el termino árabe *Sakînah*, evidentemente idéntico al hebreo *Shekináh*, se tgrduce por "Gran Paz", que es el exacto equivalente de la *Pax Profunda* de los Rosacruces; y de aquí podría sin duda explicarse lo que estos últimos entendían por "el Templo del espíritu Santo", como se podría también interpretar de manera precisa los numerosos textos evangélicos en que se habla de la "paz" (2), tanto más cuanto que "la tradición secretar acerca de la *Shekinâh* tendría cierta relación con la luz del Mesías". ¿Será sin intención que Vulliaud, al dar esta indicación (3), dice que se trata de la tradición "reservada a aquellos que seguían el camino que desemboca en la *Parusía*, es decir, como veremos más adelante, en el centro espiritual supremo?

Esto trae a colación otra observación conexa: Vulliaud habla inmediatamente después de un "misterio relativo al Jubileo" (4). Lo que se vincula en un sentido a la idea de "Paz" y a este respecto cita este texto del *Zóhar* (III, 52b): "El río que sale del edén lleva el nombre de *Iobel*", así como el de Jeremías (XVII, 8): "Extenderá sus raíces hacia el río", de donde resulta que la idea central del Jubileo es la restauración de todas las cosas a su estado primitivo". Está calro que se trata de ese retorno al "estado primordial" que todas las tradiciones consideran y sobre el cual hemos tenido ocasión de insistir un poco en nuestro estudio sobre *El esoterismo de Dante*; y, cuando se agrega que "el retorno de todas las cosas a su estado primero señalará la era mesiánica", quienes hayan leído ese estudio podrán recordar lo que decíamos sobre las relaciones entre el "Paraíso terrenal" y la "Jerusalén celeste". Por lo demás, a decir verdad, aquello de que en todo esto se trata es siempre, en diversas fases de la manifestación cíclica, el *Pardés*, el centro de este mundo que el simbolismo tradicional de todos los pueblos compara con el corazón, centro del ser y "residencia divina" (*Brahma-pura* en la doctrina hindú), como el Tabernáculo, que es imagen de él, y que por esta razón se denomina en hebreo *mishkán* o "habitáculo de Dios", palabra cuya raíz es la misma que la de *Shekináh*.

Desde otro punto de vista, la *Shekinák* es la síntesis de la *Sephiroth*; ahora bien, en el árbol sefirótico la columna de la derecha es el lado de la Misericordia y la de la izquierda es el lado del Rigor (5); debemos, pues, encontrar esos dos aspectos también en la *Shekináh*, y podemos observar ya mismo para poner en conexión esto con lo que precede que, por lo menos en cierto respecto, el Rigor se identifica con la Justicia y la Misericordia con la Paz (6). "Si el hombre peca y se aleja de *Shekináh*, cae bajo el poder de las potencias (*Sârim*) que dependen del Rigor" (7), y entonces la *Shekináh* se denomina "mano de rigor", lo cual recuerda inmediatamente el conocido símbolo de la "mano de justicia"; pero,. Al contrario, "si el hombre se aproxima a la *Shekináh* se libera", y la *Shekináh* es la "mano derecha" de Dios, es decir, que la "mano de justicia" se convierte entonces en la "mano de de bendición"

(8). Estos son los misterios de la "casa de Justicia" (*Beith-Din*), que es otra denominación aún del centro espiritual supremo (9); y apenas hará falta destacar que los dos lados que acabamos de considerar son aquellos en que se reparten los elegidos y los condenados en las representaciones cristianas del "Juicio final". Podrá igualmente establecerse una conexión con las dos vías que los pitagóricos figuraban por la letra Y, y que representaba, bajo una forma exotérica el mito de Hércules entre la Virtud y el Vicio; con las dos puertas, celeste e infernal, que entre los latinos estaban asociadas al simbolismo de Jano; con las dos fases cíclicas, ascendente y descendente (10), que entre los hindúes se vincula análogamente al simbolismo del *Ganaza* (11). Por último, es fácil comprender así lo que significaban expresiones como la de "recta intención", que volveremos a encontrar más tarde, y de "buena voluntad" ("Pax hominibus *bonae voluntatis*"; y quienes tienen algún conocimiento de los diversos símbolos a los que acabamos de aludir verán que no sin razón la fiesta de Navidad coincide con el solsticio de invierno), cuando se cuida hacer a un lado todas las interpretaciones exteriores, filosóficas o morales, a las cuales tales expresiones han dado lugar desde los estoicos hasta Kant.

"La Cábala da a la *Shekináh* un paredro que lleva nombres idénticos al de ella y que posee por consiguiente sus mismos caracteres" (12), y que tiene, naturalmente, tantos aspectos diferentes como la propia *Shekináh*; su nombre es *Metratón* y este nombre es numéricamente equivalente al de *Shaddái* (13), el "Omnipotente" (que se dice ser el nombre del Dios de Abraham). La etimología de la palabra Metatrón es muy incierta; entre las diversas hipótesis formuladas al respecto, una de las más interesantes es la que le hace derivar del caldeo *Mitra,* que significa "lluvia" y que tiene también, por su raíz, cierta relación con la "luz". De ser así, no habría de creerse, por lo demás, que la similitud con el *Mitra* hindú y zoroástrico constituya razón suficiente para admitir que haya habido préstamo tomado por el judaísmo a doctrinas extranjeras, pues no es de este modo completamente exterior como conviene encarar las relaciones que existen entre las diversas tradiciones; y lo mismo diremos en lo que concierne al papel atribuido en casi todas las tradiciones a la lluvia como símbolo del descenso de los "influjos espirituales" del Cielo sobre la Tierra. A este propósito, señalemos que la doctrina hebraica habla de un "rocío de luz" que emana del "Árbol de la Vida" y por el cual se opera la resurrección de los muertos, así como de una "efusión de rocío", que representa la comunicación del influjo celeste s yodos los mundos, lo cual recuerda singularmente el rocío alquímico y rosicruciano.

"El término *Metatrón* comporta todas las acepciones de guardián, Señor, enviado, mediador"; él es "el autor de las teofanías en el mundo sensible" (14); es "el Ángel de la Faz" y también "el Príncipe del Mundo" (*Sâr ha-ôlam*)" y por esta designación se ve que no nos hemos alejado en absoluto de nuestro tema. Para aplicar el simbolismo tradicional explicado antes, diríamos que, así como el jefe de la jerarquía iniciática es el "Polo terrestre", *Metatrón* es el "Polo celeste", y este tiene su reflejo en aquel, con el cual está en relación directa según el "Eje del Mundo". Su [otro] nombre es *Mikael*, el gran Sacerdote que es holocausto y oración ante Dios. Y todo lo que hacen los israelitas sobre la tierra se cumple según los tipos de lo que ocurre en el mundo celeste. El Gran Pontífice de aquí abajo simboliza al a Mikael, príncipe de la Clemencia… En todos los pasajes donde la Escritura habla de la aparición de Mikael, se trata de la gloria de la *Shekinák* (15). Lo que se dice aquí de los israelitas puede decirse análogamente de todos los pueblos poseedores de una tradición verdaderamente ortodoxa; con mayor razón ha de decirse de los representantes d e la tradición primordial, de la cual todas las obras derivan y a la cual están todas ellas subordinadas; y esto está en relación con el simbolismo de la "Tierra Santa", imagen del

mundo celeste, al cual ya hemos hecho alusión. Por otra parte, según lo que hemos dicho antes, Metatrón no tiene solo el aspecto de la Clemencia, sino también el de la Justicia; no es solamente el "Gran Sacerdote" (*Kohén ha-gadol*) sino también el "Gran Príncipe" (*Sâr ha-gadol*) y el "jefe de las milicias celestiales", es decir, que en él está el principio del poder regio tanto coo del poder sacerdotal o pontificio, al cual corresponde propiamente la función de "mediador". Por lo demás, debe notarse que *Mélek*, "rey", y *Maleák,* "ángel" o "enviado", no son en realidad sino dos formas de una sola y misma palabra; además, *Malakí*, "mi enviado" (es decir, el enviado de Dios o "el ángel en el cual está Dios", *Maleák ha-Elohim*) es el anagrama de *Mikael.*(16).

Conviene agregar que si Mikael se identifica con *Metatrón* como acaba de verse, no representa, empero sino un aspecto de este; junto a la faz luminosa, hay una faz oscura, y esta está representa por *Samael*, que es igualmente denominado *Sâr ha-ôlam;* volvemos aquí al punto de partida de estas consideraciones , Efectivamente, en este aspecto, y solo en él, es el "genio de este mundo" en un sentido inferior, el *Pinceps huius mundi* de que habla el Evangelio; y sus relaciones con Metatrón, del cual es como la sombra, justifican el empleo de una misma designación en un doble sentido, a la vez que permiten comprender por qué el número apocalíptico 666, el "número de la Bestia", es también el número solar (17). Por lo demás, según san Hipólito (18), "el Mesías y el Anticristo tienen ambos por emblema el león", que es igualmente un símbolo solar; y la misma observación podría efectuarse acerca de la serpiente (19) y de muchos otros símbolos. Desde el punto de vista cabalístico, se trata siempre en estos casos de las dos faces opuestas de Metatrón; no hemos de extendernos sobre las teorías que podrían formularse, de modo, personal, acerca de ese doble sentido de los símbolos, pero diremos solo que la confusión entre el aspecto luminoso y el aspecto tenebroso constituye propiamente el "satanismo"; y es precisamente esta confusión la que cometen, involuntariamente sin duda y por simple ignorancia (lo que es una excusa pero no una justificación) aquellos que creen descubrir una significación infernal en la designación del "Rey del Mundo" (20).

Notas del autor.

(1) Por otra parte hay una gran diferencia de sentido entre "el Mundo" y "este Mundo"; a tal punto que, en ciertas lenguas, existen para designarlos dos términos enteramente distintos; así en árabe, "el Mundo" es *el-âlam*, mientras que "este mundo" es *ad-dunyâ.*

(2) Por lo demás, en el propio Evangelio se declara muy explícitamente que no se trata de la paz en el sentido en que lo entiende el mundo profano (S. Juan, XV, 27).

(3) *La Kabbale juive*, t. I, pág. 503.

(4) *Ibíd.* T. I., pág. 503.

(5) Un simbolismo completamente comparable se expresa por la figura medieval del "árbol de los vivos y los muertos", que además tiene una relación muy neta con la idea de "posteridad espiritual"; ha de observarse que el árbol sefirótico se considera también como indentificándose con el "Árbol de vida".

(6) Según el *Talmud,* Dios tiene dos asientos: el de la Justicia y el de la Misericordia; estos dos asientos corresponden también al "Trono" y la "Sede" de la tradición islámica. Esta divide, por otra parte, los nombres divinos *cifâtíya*, o sea los que expresan atributos de *Allah* propiamente dichos, en "nombres de majestad" (*jalâliyak*) y "nombres de belleza" (*jamâliyah*), lo que igualmente responde a una distinción del mismo orden.

(7) *La Kabbale juive,* t. I, pág. 507.

(8) Según sn Agustín y otros Padres de la Iglesia, la mano derecha representa igualmente la Misericordia o la Bondad, mientras que la izquierda, sobre todo en Dios, es símbolo de la Justicia. La "mano de la justicia" es uno de los atributos ordinarios de la realeza; la "mano de la bendición" es un signo de la autoridad sacerdotal, y

ha sito tomada a veces como símbolo de Cristo. La figura de la "mano de bendición" se encuentra también en ciertas monedas galas, lo mismo que el swástica, a veces de ramas curvas.

(9) Este centro, u otro cualquiera de los constituidos a su imagen, puede describirswe simbólicamente a la vez como un templo (aspecto sacerdotal, correspondiente a la Paz) y como un palacio o un tribunal (aspecto regio, correspondiente a la Justicia).

(10) Se trata de las dos mitades del ciclo zodiacal, que se encuentra con frecuencia representado en el portal de las iglesias medievales con una disposición que le da manifiestamente el mismo significado.

(11) Todos los símbolos aquí requerirían ser largamente explicados, quizá lo hagamos un día en otro estudio. [N. del T.: algo hay en R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*; Eudeba, caps. VIII, XII, XVII, XXV a XXVIII, LX]

(12) *La Kabbale juive*, t. I, págs.497-498

(13) El número de cada uno de estos nombres, obtenido por la adición de las letras hebreas que lo forman es 314.

(14) *La Kabbale juive*, t. I, págs. 497-498.

(15) *Ibíd.*, t. I, págs. 500-501.

(16) Esta última observación trae naturalmente a la memoria estas palabras: "Benedictus qui venit in nomine Domini". Estas son aplicadas a Cristo, al cual el *Pastor* de Hermás asimila precisamente a *Mikael* de una manera que puede parecer harto extraña, pero que no debe asombrar a quienes comprenden a quienes comprenden la relación que existe entre el Mesías y la *Shekináh*. Cristo es llamado también "Príncipe de la Paz" y es al mismo tiempo el "Juez de los vivos y los muertos".

(17) Este número está formado, notablemente, por el nombre de *Sorath*, demonio del Sol y opuesto, como tal, al del ángel Mikael; veremos más tarde otra significación del mismo.

(18) Citado por Vulliaud, *La Kabbale juive*, t. II, pág. 373.

(19) Los dos aspectos opuestos están figurados notablemente por las dos serpientes del caduceo; en la iconografía cristiana, están reunidos en la "anfisbena", la serpiente de las dos cabezas.

(20) Señalemos aún que el "Globo del Mundo", insignia del poder imperial o de la monarquía universal, se encuentra a menudo colocado en la mano de Cristo, lo cual muestra, por otra parte, que es el emblema de la autoridad espiritual tanto como del poder temporal.

[Algunas] Notas del traductor.

Se da la pronunciación de algunas grafías del texto:

-h final: es muda;	y = i (como en *y hoy*);
j = y (como en *cónyuge*;	z: zumbante (como en francés "chaise").
k = j (como en *Jauja*)	La acentuación sigue las reglas del español.

* * *

16. F. Schuon

L'oeil du coeur

[Gallimard, París, 1950. Traducimos, del último capítulo, "Microcosmo y símbolo". La primera parte (secciones 1 y 2)*]

1. Podrá causar sorpresa que vayamos ahora a encarar cuestiones que tocan muy de cerca el dominio "central" de la realización espiritual, y podría encontrarse paradójico que no guardemos silencio acerca de ellas; (1) pero nos parece que toda verdad puede tener consecuencias incalculables y que no las hay, en el plano espiritual, tales que sean inoportunas de manera absoluta. Las verdades espirituales son solidarias entre sí, y hay circunstancias en las que quien quiere decir la verdad debe,, o bien no decir nada, o bien decirla toda; y estas circunstancias son precisamente las del mundo actual: la afirmación de los errores más burdos requiere la de las verdades más sutiles, por razones cósmicas e independientemente del aspecto práctico de las cosas.

Podríamos también, para precisar nuestro pensamiento manteniéndonos dentro de la mayor brevedad posible, expresarlo del siguiente modo: como nuestra intención es afirmar la sabiduría tradicional en cuanto tal, nos es forzoso hablar de esoterismo y, debiendo hablar de este, no descuidar ninguno de sus aspectos esenciales; debemos, pues, hablar de cosas que no responden , para la inmensa mayoría de los hombres actuales, a ninguna posibilidad efectiva, pero que no por eso deben dejar de ser conocidas teóricamente, en cierta medida, por lo menos, y aunque más no fuera para la inteligencia más amplia de las ideas y de los hechos tradicionales en general.

2. Si se quisiera definir la diferencia entre las perspectivas metafísica e iniciática –diríamos de grado "mística", en el sentido propio y primitivo del término- (2), podría decirse que la primera distingue, en modo "objetivo", si se quiere, entre el Principio y la manifestación, mientras que la segunda encarará esos dos términos en modo "subjetivo" y distinguirá por consiguiente, sea a priori entre el "yo" humano y el "Él" divino, sea a posteriori entre el "él" humano y el "Yo" divino, desplazándose así en cierta manera de lo humano a lo Divino la "realidad vivida"; el *eco* humano se ha convertido entonces en un "él" cualquiera, y el "Él" es conocido desde ese momento como el *Eco* único, absoluto, infinito (3). Hay en cosmología una relación análoga –no idéntica- entre el Macrocosmo, que funciona como "Modelo divino", y el microcosmo; empero, este es el que es activo y aquel el pasivo, en el sentido de que el microcosmo (4), siendo por así decirlo el "límite interior del cosmos" –cuyo límite exterior es el Espíritu divino manifestado- , constituye el mismo tiempo la vía de salida fuera de la ilusión cósmica; y esta salida se efectuará a través del Espíritu, que es la manifestación directa del Verbo.
3. El Espíritu divino se identifica así con el "Yo" trascendente, universal, cósmico que el ser relativo porta virtualmente en sí mismo, de modo que el límite interior del cosmos –el microcosmo- debe identificarse en su proceso de "deificación" con el límite exterior –el Empíreo- del mismo cosmos. Si decimos que el microcosmo es activo y el Macrocosmo pasivo esto no vale sino según una sola relación, a saber en tanto que el ser relativo determina intelectualmente la "corriente de las formas", pero no en tato que, siendo él mismo forma, está determinado a su vez por la Inteligencia cósmica; en este último sentido, evidentemente el activo es el Macrocosmo el pasivo el microcosmo. (5)

Toda teoría iniciática partirá de la distinción entre el cuerpo y el alma, y distinguirá luego en esta, entre el alma sensorial (el psiquismo y lo mental) y el alma inmortal (el *ego* verdadero) y, por último, en este, entre el alma individual y el Espíritu (el Intelecto), o en otros términos, entre el "cerebro" y el "corazón". Rigurosamente hablando, este último no entra en los límites del *ego*, sino que constituye su centro trascendente, soporte del Intelecto increado. Todas estas distinciones pertenecen también al dominio de la cosmología, ciencia que es a la metafísica lo que la psicología –en el sentido tradicional que este término puede recibir (6)- es a la realización; pero mientras que la cosmología no considera el alma sino *ad extra,* deteniéndose en principio en el umbral de ella, la realización la considerará *ad intra*, hasta las riberas (7) de lo Inefable.

Para hacer más fácilmente accesible este encadenamiento de perspectivas, trazaremos el siguiente cuadro: (8)

Principio

(macrocosmo

manifestación -> ((cuerpo
(microcosmo -> ((alma sensorial
(alma -> ((alma individual
(alma inmortal -> (
(Espíritu, Intelecto

La cosmología de los antiguos, y con ella todo el medioevo occidental y cercano-oriental concebía el estado terrestre como el centro a partir del cual se elevaban las esferas planetarias hasta el Empíreo, sede simbólica de la Divinidad, la cual era concebida así como el Infinito que envuelve o contiene a lo finito; de modo análogo, la doctrina hindú toma en cierto modo el estado corpóreo o grosero (*sthûla-sarîra*) como punto de partida de una serie de grados de existencia de más en más universales para culminar en la Realidad metacósmica, absolutamente trascendente, infinita, que "envuelve" no solamente al mundo sino al mismo Ser. Iniciáticamente, el punto de partida es igualmente el cuerpo –por lo menos en cierto sentido- ya que el cuerpo forma parte del microcosmo y es como su "caparazón", pero la "dirección" de los grados de universalidad será aparentemente inversa, al comienzo por lo menos, de modo que la Realidad suprema, en vez de ser concebida como el "Vacío" más exterior, más lejano o más inconmensurable, aparece al contrario como el "Centro" más interior y más próximo o, en un apalabra, como el "Sujeto" único, indivisible, absoluto; decimos "al comienzo", es decir, mientras se encaren las cosas desde afuera, pues huelga decir que el estado de individuación, en cuanto puede concebirse como un estado de "endurecimiento, densidad o compresión", deberá disolverse hasta perderse en la inconmensurabilidad del "Empíreo". No hay, allende la individualidad, ni sujeto, ni objeto, ni interior, ni exterior. El Intelecto, que la realización concibe a priori como interior, no es sino, como lo hemos dicho, el "Espíritu universal" que envuelve o engloba los mundos.

Notas

* Con número entre paréntesis: (1), etc., remitimos a las notas de pie de página del autor, y a las del traductor. Las de este último se especifican con la aclaratoria: (N. del T.).

(1). La idea es que hablar de lo iniciático en sí mismo es paradójico, en virtud de que – como se ha explicado en su momento- su índole lo sitúa en lo "inefable" y esto, así como la prudencia (riesgos de escándalo por mala comprensión y de salud psicofísica por uso no guiado de técnicas), impone un secreto iniciático. (N. del T.).

(2) Griego *myeîn*, "ser iniciado en los misterios (de Eleusis, órficos, etc.)". (N. del T.).

(3) El empleo de los pronombres personales es aquí enteramente provisional, por lo menos en lo que concierne a la Realidad divina, que está evidentemente más allá de los puntos de vista "objetivo" y "subjetivo"; en lenguaje sufí, esta trascendencia se expresa por la palabra *Huwa*, "Él", mientras que los mencionados puntos de vista se designan, respectivamente, con las palabras *'énta*, "Tú", y *ánâ*, "yo".

(4) Lo que aquí tenemos siempre en vista es el microcosmo humano pero lo que decimos de él se aplica del mismo modo a cualquier otro microcosmo total, o sea constituido por el estado central de un mundo. Ahora bien: el hombre es este estado central para el mundo terrestre; animales, plantas y minerales señalan estados de más en más periféricos y, por consiguiente, microcosmos parciales, no totales.

(5) Recordemos a este respecto que la Inteligencia cósmica o Espíritu divino es un aspecto del Verbo, del cual está dicho: "Nadie llegará al Padre, si no es por Mí"; o en otros términos, un aspecto del Profeta, del cual está dicho: "Nadie encontrará a 'Allâh que no hay encontrado al Profeta; pero, en sus acepciones más elevadas, estas fórmulas significan que nadie llegará a la *Esencia* mientras no haya realizado los *Atributos*.

(6) Se tratara entonces de una psicología alquímica y no de la ciencia puramente empírica y conjetural de los modernos.

(7) El término alude al concepto búdico-mahâyánico de *Prajña-páram-ita,* "sabiduría ida hasta la otra ribera". (N. del T.)
(8) El autor emplea terminología propia para las nociones de "alma" y "espíritu".

* * *

17. J. Evola

Lo yoca della potenza

[Bocca, Milán, 1949. Estudio sobre el *Tantra* (o *saktismo* [shaktismo]; de *sakti*, la energía del dios, simbolizada en su diosa cónyuge. Traducimos el Apéndice II: "Dante y el saktismo".]

"A propósito del ritual secreto tántrico hemos aludido al "misterio del amor platónico" de la literatura caballeresca medieval, así como a la corriente de los "Fieles de amor", a la cual se sabe que perteneció el propio Dante. Las diversas "damas" que aparecen constantemente en tal literatura son una dama única, cuyo sentido corresponde en general al que tiene en el tantrismo la *sakti* [shákti], la "mujer iniciática". Ya Rosetti y Aroux, y después Valli y Ricolfi, han sacado a la luz los aspectos según los cuales en dicha dama debe reconocerse la "sabiduría sagrada", la "Gnosis", es decir, un principio de iluminación y de vivificación trascendente. Quedaría el problema de ver hasta qué punto todo ello se limitó, en el medioevo, a un simbolismo iniciático (la generación del cual determinó un trovadorismo cortesano en el sentido estereotípico supuesto por la mayoría de los investigadores), y hasta qué punto, en cambio, hubo mujeres reales que sirvieron, no solo como cobertura para una doctrina heterodoxa respecto al catolicismo (1), sino además como bases concretas para experiencias según las mismas líneas tántricas.

En el propio caso de Dante, este problema no es fácil de resolver. En todo caso no es, sino una broma decir que el amor de Dante por "Beatriz" (así llamada por muchos "los cuales no sabían cómo llamarla") haya sido la sublimación literario-teológica de un mero amor humano. En la *Vita Nova* de Dante los elementos referentes a experiencias iniciáticas son numerosos y bien reconocidos al ojo experto. Vale la pena decir algo acerca de esto.

En la literatura iniciático-caballeresca, el "amor" tiene un doble significado: significa aquello que está exento de muerte (como en la ya referida etimología de Jacques de Baisieux) (2) y significa también un transporte que, precisamente en relación con la acción de la "dama", puede conducir a la realización del "sin-muerte" y a la "salud". Considerando el primer aspecto, por eso el "amor" se presenta aquí a menudo con rasgos sivaítas (3) [shivaítas], sin tener por lo tanto nada en común con las imágenes mitológicas del tipo de Cupido y Eros. Ello también en Dante: no sólo Dante llama al Amor "el señor glorioso" (II, 22) (4), sino que estas son las palabras que Dante pone en boca de aquel: *Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circunferenciae partes; tu autem non sic* (I, 12) (5). "Amor" tiene, pues, como propio –respecto a quien es solo hombre- la "centralidad", figura el principio central respecto a sí mismo; tiene esos caracteres de estabilidad e inmutabilidad inherentes al principio sivaítico; y con respecto a toda naturaleza caduca y fugaz. Amor, por lo tanto, aparece como algo que aterra que pone pavor, precisamente por su centralidad y trascendencia. Amor envía a la "dama", ofrece a la "dama" para la transformación iniciática, pero justamente como algo peligroso, como algo que casi impone la prueba de la muerte (6), porque no hay alternativa: despertar o

quedar vulnerado. He ahí por qué Amor dice: "Huye, si el perecer es pesadumbre" (I, 15) "Apareciome Amor súbitamente –dice Dante (I, 3)-, recordar cuya esencia horror me causa". En la visión, Amor se presenta en la figura de "un señor, de aterrador aspecto", que es el dominador interno: *Ego dominus tuus*. En sus brazos parecía me ver una persona dormir desnuda, salvo que envuelta en un paño color de sangre levemente; a la cual conocí (…) que era la señora de la salud, la cual me había el día anterior honrado con el saludo. Y en una de sus manos ella tuviese una cosa que estuviese toda ardiendo; y apréciame que me dijese estas palabras: "*Vide coor tuum*". (7)

El "saludo" de la dama tiene en toda la literatura de los "Fieles de Amor" un sentido iniciático cifrado, sobre la base de la anfibología entre los términos "saludo" y "salud" (8). Jamás espere tener por compañera a la "dama", a "Beatriz" –se nos dice (I, 8)- quien no merezca "salud". Pero la mujer que saluda es ka dama que da la salud, o, por decir mejor decir, que propicias una experiencia y una crisis de la cual esa "salud" pueda provenir. Así, Dante puede hablar de efectos del "saludo" que a menudo llegan a superar sus propias fuerzas (I, 12). Pero, en el fondo, ya la visión de la "dama" opera en ese sentido; el verla es como un morir. Dante dice a este respecto: "He sentado pie en aquella parte de la vida más allá de la cual no puede irse con intención de retorno" (I, 14). Y más netamente todavía (II, 19):

> 'Quien soporte quedarse a contemplarla
> o se hará noble cosa, o moriría:
> y cuando encuentra a alguno que sería
> digno de verla, prueba su virtud;
> pues eso adviene que le da salud.'

El tema general de los "Fieles de amor" es, como para los sakta tántricos, que "amor" y "mujer" ponen en acto algo que en el hombre está en potencia, o duerme (cf. II, 20-21).

Tal es, en términos aristotélicos, el "intelecto posible"; tal es, en términos tántricos, el elemento sivaítico, el principio del diamante-rayo (9). Redespertado, reacciona y se impone a todo cuanto es humano y samsárico (10). Justo al comienzo de la *Vita nova* (I, 2) se indica la experiencia del "contacto". Dante habla precisamente de la aparición "de la gloriosa señora de mi mente", la cual "fue llamada por muchos Beatriz (11), los cuales no sabían cómo llamársela: "una señora de la mente", casi como Atenea, generada por el intelecto olímpico. Y este es el momento de una transformación iniciática del ser humano: "En aquel punto verazmente digo que el espíritu de vida, el cual mora en la secretísima cámara del corazón [es el Âtmân mismo según la localización upanishádica, pero concebido como principio individual = jîvâtmâ] (12) comenzó a temblar tan fuertemente que aparecía en los pulsos horriblemente; y temblando dijo estas palabras: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur michi*" (13). Es decir, se anuncia del despertar del dominador interno, del "señor del cetro" (14). Y el "espíritu animal" que aquí equivale al principio vital, queda atónito y presiente ya la transfiguración: *Apparuit iam beatitudo vestra* (15). Por último, el "espíritu natural" –que podría hacerse corresponder a la naturaleza samsárica- comienza a llorar y dice: "Heu miser! Quia frequenter impeditus ero deinceps" (16). Es decir, ve que difícilmente seguirá siendo él quien dirija sin más al ser humano. Y Dante agrega: "De ahí en adelante digo que Amor señoreó en el alma mía, la cual fue tan pronto con él desposada". En el pasaje citado, la "señora" se pone además en relación con el "conocimiento del corazón", como de algo que estuviese "todo ardiendo":

es un fuego mágico (17), principio de toda animación. Tales son los elementos de la "vida nueva". También la dama desnuda durmiente, envuelta solo en un velo color de sangre, es una referencia importante. No es temerario ponerla en conexión con la que está encerrada en la sangre de quien no necesita mujer externa (18).

La experiencia iniciática de los Fieles de Amor, como la de los sakta, se basa, pues, en estos puntos:

- El Amor produce una crisis profunda, despierta un poder que "mata" casi al viviente y pone en acto un principio superior, que estaba latente.
- La "dama", por tal vía, genera un ser nuevo, con la consecuencia de una jerarquía nueva entre las potencias de la naturaleza humana: es el advenimiento del elemento sobrenatural, sivaítico.
- Esta es la "salud" y el principio de una existencia nueva.

Los modos de la acción real de la "dama" en los "Fieles de amor" permanecen –como se ha señalado- enigmáticos. Muchos elementos, empero, harían pensar que mujeres reales puedan no raramente haber tenido su parte: no ciertamente en el modo concreto propio del *pañcatattva* (19), sino dentro de los marcos de posibilidades sutiles que contiene un especial "amor platónico".

Notas del traductor.

Con número entre paréntesis, por ejemplo (1), remitimos a las notas del traductor (Julio Balderrama).

(1). Posición contraria a la de Guénon, para el cual no hay heterodoxia porque se trata de dos terrenos de distinto orden, históricamente.

(2). Descomponiendo *a-mor(s)*: *a* (gr. "sin") + *mors* (lat. "muerte").

(3). *Sivaítas*: en el texto, sea lo referente a las escuelas centras en el dios Siva [shíva] (el Tantra sáktico), sea lo referente a Siva mismo como símbolo del Principio.

(4). Las referencias de este tipo son al texto de la *Vita Nova;* las ediciones más corrientes dan solamente la división indicada por el número arábigo, con prescindencia de la partición correspondiente al número romano.

(5). "Yo soy como el centro del círculo, respecto al cual todas las partes de la circunferencias están del mismo modo [o sea, equidistantes]; pero tú no eres tal."

(6). La "muerte iniciática": todas las tradiciones iniciáticas identifican el salto a la trascendencia como una forma de muerte

(7). "Mira tu corazón".

(8). Lo mismo vale para el término francés *salut* y para el alemán *Heilt*. Respecto a este último es curioso el simbolismo de los trovadores, según el cual *Heil* (" la salud") es considerado como "hijo de la Dama".

(9). El *vajra*: el Principio, y su símbolo, un cetro de forma especial; corresponde al Âtman o Sí-misom (idéntico al Brahman) de las *Upánishad.*

(10). *Samsâra* [samsâra] o "corriente (de las formas)": el mundo fenoménico o del devenir, en terminología sánscrita (hindú y búdica); de donde el adjetivo artificial "samsárico".

(11). *Beatriz* (lat. *beatrix*) es "la que hace feliz, la que confiere beatitud".

(12). *jîvâtmâ*: "el *Âtman* en cuanto asume una vida (*jîva*) fenoménica".

(13). "He aquí un dios más fuerte que yo, que viniendo me dominará."

(14). El "dominador interno" (sánscrito *antar-yâmin*): el Âtman como centro del ser residente en el Brahmapura, "ciudad del Brahman", la "secretísima cámara del corazón" mencionada en dante y en el texto). "Señor del cetro" (=del *vajra*: es una denominación tántrica.

(15). "Ha aparecido ya vuestra beatitud."

(16). "¡Ay de mí, mísero! Porque a menudo me veré impedido en adelante."

(17). Évola y sus seguidores emplean "magia" en el sentido de cualquier acto o influjo trascendente al orden humano.
(18). La "mujer interna" es el Tantra sáktico la *Kundalînî*, la energía divina (sakti) en cuanto localizada en la "anatomía sutil" del individuo, el lugar que en la anatomía corpórea corresponde a la base de la columna vertebral. Es el principio energético activado por el Yoga tántrico.
(19). "Los cinco elementos"; nombre del ritual tántrico sáktico o "de la mano izquierda" ñeque la activación de la *kundalini* (supra 43) se efectúa por ciertas prácticas sexuales entre el participante masculino (el yogin) y la particpante femenina (la yoginî) que representan, en tonces, a Siva [sh{iva] y su sakti, respectivamente.

3. ELIOT, T. S.

The cocktail party (1949)

El fragmento corresponde al acto II y los protagonistas son Celia (C) y Reilly (R).

C. ... Then one is alone, and if one is alone then lover and beloved are equally unreal and the dreamer is no more real than his dreams	- Entonces uno está solo y si uno está solo entonces amante y amado son igualmente irreales / y el soñador no es más real que sus sueños.
R. And this man. What does he now seem like, to you?	- Y este hombre, ¿cómo le parece ahora a usted?
C. Like a child who has wandered into a forest playing with an imaginary playmate and suddenly discovers he is only a child lost in a forest, wanting to go home.	- Como un chico que andando entró a una selva jugando con un compañero imaginario y de pronto descubre que es sólo un niño perdido en una selva, deseando ir a su hogar.
R. Compassion may be already a clue towards finding your own way out of the forest.	- La compasión puede ya ser una clave para encontrar su propia salida de la selva.
C. But even if I find my way out of the forest I shall be left with the inconsolable memory of the treasure I went into the forest to find and never found, and which was not there and perhaps is not anywhere? But if not anywhere, why do I feel guilty at not having found it?	- ¿Pero aun si encuentro mi salida de la selva me quedaré con mi memoria inconsolable del tesoro que entré en la selva para hallar y nunca hallé, y que no estaba allí y quizá no esté en ninguna parte? Pero si en ninguna parte, ¿por qué siento una culpa de no haberlo encontrado?
R. Disillusion can become itself an illusion if we rest in it.	- La desilusión misma puede llegar a ser una ilusión si en ella nos quedamos.
C. I cannot argue... But what, or whom I loved, or what in me was loving, I do not know. And if that is all meaningless, I want to be cured of a craving for something I cannot find and of the shame of never finding it. Can you cure me?	- No puedo argumentar... Pero qué, o a quién he amado o qué era en mí lo que así amaba, no lo sé. Y si todo eso era sin sentido quiero curarme de un anhelo por algo que no puedo encontrar y de la vergüenza de no encontrarlo nunca. ¿Me puede usted curar?
R. The condition is curable. But the form of treatment must be your own choice: I can not choose for you. If that is what you	- La condición es curable. Pero la forma de tratamiento debe ser su elección: yo no puedo elegir por usted. Si eso es lo que

mish,
I can reconcile you to the human condition,
the condition to which some who have gone as far as you
have succeeded in returning. They may remember
the vision they have had, but they cease to regret it,
maintain themselves by the common routine,
learn to avoid excessive expectation,
become tolerant of themselves and others,
giving and taking, in the usual actions,
what there is to give and take. They do not repine;
and contented with the morning that separates
and with the evening that brings together
for casual talk before the fire
two people who know they do not understand each other,
breeding children whom they do not understand
and who will never understand them.

C. Is that the best life?

R. It is a good life. Though you will not know how good
till you come to the end. But you will want nothing else,
and the other life will be only like a book
you have read once, and lost. In a world of lunacy,
violence, stupidity, greed ... it is a good life.

C. I know I ought to be able to accept that
if I might still have it. Yet it leaves me cold.
Perhaps that's just a part of my illness,
but I feel would be a kind of surrender -

no, not a surrender-more like a betrayal.
You see, I think I really had a vision of something
though I don't know what it is. I don't want to forget it.
I want to live with it. I could do without everything,
put up with anything, if I might cherish it.

In fact, I think it would really be dishonest

for me, now, to try to make a life with anybody!

I couldn't give anyone the kind of love
- I wish I could- which belongs to that life.
Oh, I'm afraid this sounds like raving!

desea,
puedo reconciliarla con la condición humana,
la condición a la cual algunos que han ido tan lejos como usted
han logrado volver. Puede ser que recuerden

la visión que han tenido, pero dejan de añorarla,

se mantienen en la común rutina, / aprenden
a evitar expectativas demasiado grandes,
se hacen tolerantes para consigo y los demás,
dando y tomando, en las acciones habituales,
lo que es de dar y de tomar. No se lamentan;
se contentan con la mañana que separa
y con el atardecer que reúne
para hablar de esto y aquello junto al fuego
a dos que saben que no se comprenden uno al otro,
criando hijos a quienes no comprenden
y que nunca comprenderán a ellos.

- ¿Ésa es la mejor vida?

- Es una buena vida. Aunque nunca sabrá usted cuánto
hasta llegar al final. Pero no necesitará usted nada más,
y la otra forma de vida será sólo como un libro
que ha leído una vez , y que ha perdido. En un mundo de locura,
violencia, estupidez, avidez ... es una buena vida.
- Yo sé que debería aceptar eso
si aún pudiera obtenerlo. Pero me deja fría.
Quizá es sólo parte de mi enfermedad,
pero siento que eso sería una especie de rendición-
no, no una rendición- una traición más bien.
Vea, yo creo que realmente tuve la visión de algo
aunque no sé qué es. No quiero olvidarlo.

Necesito vivir con eso. Puedo prescindir de todo,
soportar cualquier cosa, con tal de resguardarlo.
En realidad, ¡creo que sería verdaderamente deshonesto
en mí, ahora, tratar de llevar una vida con ninguno!
No podría dar a nadie la clase de amor
-ojalá pudiera- que a esa vida corresponde.
¡Oh!, ¡me temo que esto suena a desvarío!

Or just cantankerousness ... still,
if there's no other way ... then I feel just hopeless.

R. There is another way, if you have the courage.
The first I could describe in familiar terms

because you have seen it, as we all have seen it
illustated, more or less, in lives of those about us.
The second is unknown, and so requires faith,
the kind of faith that issues from despair.
The destination cannot be described;
you will know very little until you get there;
you will journey blind. But the way leads towards possession
of what you have sought for in the wrong place.

C. Yhat sounds like what I want. But what in my duty?

R. Whichever way you choose will prescribe its own duty.

C. Which way is better?

R. Neither way is better.
Both ways are necessary. It is also necessary to make a choice between them.

C. Then I choose the second.

R. It is a terrifying journey.

C. I am not frightened
but glad. I suppose it is a lonely way?

R. No lonelier than the other. But those who take the other
can forget their loneliness. You will not forget yours.
Each way means loneliness -and communion.
Both ways avoid the final desolation
of solitude in the phantasmal world
of imagination, shuffling memories and desires.

C. That is the hell I have been in.

R. It isn't hell
till you become incapable of anything else.

Now -do you feel quite sure?

O a mero mal carácter ... y con todo,
si no hay otra vía ... entonces siento que simplemente no me queda esperanza.

- Hay otra vía, si tiene usted coraje.

La primera, puede describirla en términos familiares
porque usted la ha visto, como todos la hemos visto
ilustrada, más o menos, por las vidas que nos rodean.
La segunda es desconocida y, así, requiere fe,
esa clase de fe que nace de la desesperanza.
El destino final no puede ser descripto;
usted sabrá muy poco hasta que llegue allí;
viajará a ciegas. Pero la vía conduce hacia la posesión
de lo que usted buscaba en falso sitio.

- Eso suena a lo que necesito. ¿Pero cuál es mi obligación?

- Cualquier vía que elija, ella prescribirá la obligación que le sea propia.

- ¿Qué vía es mejor?

- Ninguna de ellas es mejor.
Ambas son necesarias. También es necesario elegir entre ambas.

- Entonces, elijo la segunda.

- Es un viaje aterrador.

- No estoy amedrentada
sino alegre. ¿Supongo que es una vía solitaria?
- No más solitaria que la otra. Pero aquellos que toman la otra
pueden olvidar su soledad. Usted no olvidará la suya.
Ambas vías significan soledad -y comunión.
Ambos evitan la desolación definitiva
de la soledad en el mundo fantasmal
de la imaginación, barajando memorias y deseos.

- Ése es el infierno en que yo he estado.

- No es un infierno
hasta que uno se vuelve incapaz de cualquier otra cosa.
Ahora, pues; ¿se siente bien segura?

C. I want your second way. - [Sí] Quiero una segunda vía.

4. LUBICZ-MILOSZ

1. *Cántico del conocimiento*

A Lubicz-Milosz se lo considera un autor francés en el sentido de que su obra está escrita en francés, pero es de padre lituano y él mismo lituano de nacimiento, y judío por parte de madre. Cuando se desataron los acontecimientos de la Revolución Rusa, la familia se refugió en París y vivieron allí.

Entre las cosas que escribió está este *Cántico del conocimiento*, escrito en 1922, que puede considerarse una exposición esotérica, que posiblemente sea el único poema esotérico claro y aun transparente. Entre nosotros, toda la obra de Olga Orozco puede considerarse como un comentario a al poema de Milosz, lo que no la desprestigia para nada pues es como cuando los grandes músicos realizan variaciones sobre la obra de otros grandes músicos, sin que por ello dejen de tener sus valores propios.

Cántico del conocimiento[184]

1. Enseñanza de la hora solar en las noches de lo Divino.
2. A quienes por haber perdido, han recibido y saben ya.
3. A quienes la plegaria ha conducido a la meditación sobre el origen del lenguaje.
4. Los otros, los ladrones de dolor y de alegría, de ciencia y de amor, nada entenderán de todo esto.
5. Para comprenderlo, es necesario conocer los objetos designados por ciertas palabras esenciales,
6. como pan, sal, sangre, sol, tierra, agua, luz, tinieblas, así como por todos los nombres de metal.
7. Pues esos nombres no son ni los hermanos ni los hijos, sino en verdad los padres de los objetos sensibles.
8. Con estos objetos y el príncipe de su sustancia, han sido precipitados del mundo inmóvil de los arquetipos al abismo de tempestad del tiempo.
9. Solo el espíritu de las cosas tiene un nombre. Su sustancia es innominada.
10. El poder de nombrar objetos sensibles absolutamente impenetrables al ser espiritual
11. nos viene del conocimiento de los arquetipos que, siendo de la naturaleza de nuestro espíritu, están como él situados en la conciencia del huevo solar.
12. Todo lo que describen las antiguas metáforas existe en un lugar situado; de todos los lugares del infinito, el único situado.
13. Esas metáforas que el lenguaje hoy todavía nos impone desde que interrogamos el misterio de nuestro espíritu
14. son vestigios del lenguaje puro de los tiempos de fidelidad y conocimiento.
15. Los poetas de Dios veían el mundo de los arquetipos y los describían piadosamente con los términos luminosos y precisos del lenguaje del conocimiento.

[184] Traducción de Julio Balderrama.

16. La decadencia de la fe se manifiesta en el mundo de la ciencia y el arte por un oscurecerse del lenguaje.
17. Los poetas de la naturaleza cantan la belleza imperfecta del mundo sensible según el antiguo modo sagrado.
18. Mas, heridos por la secreta discordia entre el modo de expresión y la materia
19. e impotentes para elevarse hasta el único lugar situado, Patmos digo, tierra de la visión de los arquetipos,
20. han imaginado, en la noche de su ignorancia, un mundo intermediario, flotante y estéril, el mundo de los símbolos.
21. Todas las palabras cuya mágica reunión ha formado este canto son nombres de sustancias visibles
22. que el autor, por gracia del Amor, ha contemplado en los dos reinos de la beatitud y la desolación.
23. No me dirijo sino a los espíritus que han reconocido la plegaria como el primero entre todos los deberes del hombre.
24. La virtudes más altas: la caridad, la castidad, el sacrificio, la ciencia, aun el amor del Padre,
25. no les serán contadas sino a aquellos espíritus que por propio movimiento han reconocido la necesidad absoluta de la humillación en la plegaria.
26. Empero, no diré del arcano del lenguaje sino lo que la infamia y la demencia de estos tiempos me permiten revelar.
27. Ahora puedo cantar libremente el cántico de la hora solar en las noches de lo Divino
28. y, proclamando la sabiduría de los mundos que fueron abiertos ante mí,
29. hablar, según la medida impuesta por el compañero de servicio,
30. de ese conocimiento perdido del oro y de la sangre.
31. Yo he visto. Aquel que ha visto cesa de pensar y de sentir. No sabe ya sino tan solo describir lo que vio.
32. He aquí la clave del mundo de luz. De las magias de las palabras que aquí junto
33. toma el oro del mundo sensible su secreto valor.
34. Pues no son sus virtudes físicas las que le han hecho rey de los espíritus.
35. La verdad es aquello respecto de lo cual lo ilimitado se sitúa.
36. Mas la verdad no hace mentir al lenguaje sagrado: pues ella es también el sol visible del mundo sustancial, del universo inmóvil.
37. De ese sol, el oro terrestre toma su sustancia y su color; el hombre, la luz de su conocimiento.
38. El lenguaje recobrado de la verdad no tiene nada de nuevo que ofrecer.
39. Simplemente despierta el recuerdo en la memoria del hombre que ora.
40. ¿Sientes despertarse en ti el más antiguo de tus recuerdos todos?
41. Yo te revelo aquí los orígenes santos de tu amor por el oro.
42. La locura ha soplado siete veces sobre el candelabro de oro del conocimiento.
43. Las palabras del lenguaje de los Aaronitas son profanadas por las criaturas mentirosas y los poetas ignorantes.
44. Y el oro del candelabro, cogido en las tinieblas de ignorancia, se ha convertido en padre de la negación, el robo, el adulterio y la matanza.
45. Esta es la clave de los dos mundos, de luz y de tiniebla. Oh compañero de servicio,
46. por el amor de esta hora solar de nuestras noches,
47. por la seguridad de este secreto entre tú y yo,

48. exhálame la palabra envuelta en sol, la palabra cargada del rayo, de este tiempo peligroso.
49. ¡Te he nombrado! Hete aquí en el rayo precursor, en el seno de la nube fija, muda como el plomo,
50. en el salto y el viento de la masa de fuego,
51. en la aparición del espíritu virginal del oro,
52. en el paso de la ova a la esfera,
53. en la detención maravillosa y en el santo descenso, cuando miras al hombre entre las cejas,
54. en la inmovilidad de la nube infinita, de una sola plegaria, obra de los artífices del Reino,
55. en el retorno de la desolación unida al Tiempo,
56. en el susurro de piedad que lo acompaña.
57. Mas la clave de oro de la ciencia sagrada ha permanecido en mi corazón.
58. Ella me abrirá aún el mundo de luz. Escalar por los grados hasta sentirse penetrado de la materia misma del espacio puro
59. no es conocer; es registrar aún fenómenos de manifestación.
60. El camino que lleva de lo poco a lo mucho no es el de la santa ciencia.
61. El descripto de la ascención hacia el conocimiento. Es preciso elevarse hasta el sitio solar
62. donde uno, por la omnipotencia de la afirmación, se convierte -¿en qué, pues?- en aquello mismo que se afirma.
63. Así los mil cuerpos del espíritu se revelan a los sentidos virtuosos.
64. ¡Ante todo subir! ¡sacrílegamente! ¡hasta la más demente de las afirmaciones!
65. Y luego descender, peldaño por peldaño, sin pesar y sin lágrimas, con alegre confianza, con paciencia de rey,
66. ¡hasta este cieno donde todo está ya contenido con evidencia tan terrible y por necesidad tan santa! ¡Por necesidad santa, santa, santa en verdad! ¡Aleluya!
67. ¿Y quién habla aquí de sorpresa? Hay sorpresa aún en la aparición inesperada, a través de las sombras, de una puerta de antigua ciudad,
68. de una lontananza de mar con su santa luz y sus velas felices.
69. Pero en el nacimiento de un sentido nuevo, de un sentido que ha de servir al espíritu de la verdadera ciencia, de la ciencia amorosa, no hay sorpresa.
70. Es costumbre en nuestras altitudes acoger toda novedad como una esposa recobrada después del tiempo y para siempre.
71. Me fue así revelada la relación del huevo solar con el alma del oro terrestre.
72. Y esta es la plegaria eficaz en que el operador ha de abismarse:
73. Mantén en mí al amor de ese metal al cual colora tu mirada, el conocimiento de ese oro que es espejo del mundo arquetípico
74. para que me prodigue sin medida, con todo el corazón, a este juego solar de la afirmación y el sacrificio.
75. Recíbeme en esa luz arcangélica que dormita mil horas en el trigo funerario y en él mantiene el fuego oculto de la vida.
76. Pues el oro de las antiguas tumbas derramado en el surco, se ilumina como un corazón de su propia caridad,
77. y no es el sol mortal quien da a la mies su color invariable de sabiduría.

78. Tal es la clave del mundo de luz. A quien la maneja con mano piadosa y segura, abre también la otra región.
79. He visitado los dos mundos. El amor me ha conducido al fondo mismo del ser.
80. Mi pecho ha soportado el peso de la noche, mi frente ha destilado un sudor de muro.
81. He vuelto la rueda de espanto de aquellos que parten y retornan. Y no queda de mí, en más de un lugar, sino un círculo de oro caído en un puñado del polvo.
82. He explorado a tientas los laberintos hórridos del mundo de furor y bajo las grandes aguas dormitan mis patrias extrañas.
83. Yo callaba, aguardando que la locura de mi rey me viniera a aferrar por la garganta. En mi garganta, oh rey, está tu mano. He aquí el signo, he aquí el instante. Voy a hablar.
84. Tú me has hecho nacer en un mudo que ya no te conoce, en un planeta de arcilla y de hierro, frío y desnudo.
85. En medio de una pululación de ladrones abismados en la contemplación de su sexo.
86. Allí, al hedor de la matanza sucede la incensación imbécil de los embaucadores de pueblos.
87. Y empero, hijo del lodo y la ceguera, no tengo palabras para describir
88. los precipicios de iniquidad de ese otro Todo, de ese otro Ilimitado
89. creado por tu misma omnipotencia de negación.
90. Ese lugar separado, diferente, horrible, ese inmenso cerebro delirante de Lucifer,
91. donde he sufrido durante la eternidad la prueba de la multiplicación de los grandes fulgurantes, de los sistemas desiertos.
92. El más atroz estaba en su cenit y yo lo veía como desde un precipicio de sol negro.
93. Ah, sacrilegio infinito, junto al cual el santo cosmos desarrollado ante nuestro mundo ínfimo
94. es como un cuadrado de escarcha iluminado para Navidad, presto a fundirse al hálito del Niño.
95. Pues Tú eres El que es. Empero, Tú estás por encima de ti mismo y de esa absoluta necesidad por la cual eres.
96. He aquí por qué, Afirmador, la total negación está en ti, libertad de orar o de no orar. He aquí también por qué haces pasar a los afirmadores por las grandes pruebas de la negación.
97. Pues Tú me has arrojado al más negro calor de esa eternidad de espanto donde se siente uno aferrado
98. de la quijada por el arpón de fuego y suspendido en la locura del vacío perfecto,
99. en esa eternidad donde las tinieblas son la ausencia del otro sol, la extinción de la alegre elipse de oro;
100. donde las lumbres son furor; donde toda cosa es médula de iniquidad;
101. donde la operación del pensamiento es única y sin fin, y parte de la duda para llegar a nada.
102. Donde no es uno el solitario mas la soledad, ni el abandonado mas el abandono, ni el condenado mas la condenación.
103. Yo fui viajero por esas tierras del nocturno estruendo
104. donde, únicas entre las cosas físicas,
105. el amor furioso y la lepra del rostro bañan sus raíces malditas.
106. Yo he medido, gusano ciego, la sinuosidad de una línea de tu mano. Ese país de la noche, denso como la piedra,

107. ese mundo del otro lucero, del otro hijo, del otro príncipe, era tu mano cerrada. Esa mano se ha abierto, y heme en la luz.
108. Hay que haber visto a Él, al Otro, para comprender por qué está escrito que viene como un ladrón. Él está más lejos que el grito del nacimiento, él es apenas, él no es. El espacio de un grano de arena: helo íntegro en ti, a él, al otro, el príncipe sentado mudo en la eterna ceguera.
109. Tú, en el huevo solar, tú, inmenso, inocente, tú te conoces. Pero los dos infinitos de tu afirmación y de tu negación no se conocen entre sí, ni se conocerán jamás, pues la eternidad no es sino la fuga de uno ante el otro.
110. Y toda la mortal, horrible angustia del espacio y el tiempo no es sino la distancia de un sí a un no y la medida de su separación irremediable.
111. He aquí la clave del mundo de tiniebla.
112. El hombre en quien este canto ha suscitado no un pensamiento, no una emoción, mas un recuerdo, un recuerdo antiquísimo, buscará en adelante el amor con amor.
113. Pues eso es amar, eso es amor: cuando el amor se busca con amor.
114. Yo he buscado como la mujer estéril, con angustia, con furor. Y he encontrado. ¿Pero qué?, ¿pero a quién? Al dominador, al poseedor, al dispensador de las dos lepras.
115. Y he retornado para comunicar este conocimiento. ¡Pero, ay del que parte y no retorna!
116. Y no me compadezcas por haber ido y haber visto. No llores sobre mí:
117. anegado en la beatitud de la ascensión, deslumbrado por el huevo solar, precipitado en la demencia de la eternidad negra a un costado, los miembros atados por el alga de la tiniebla, yo estoy siempre en el mismo lugar, porque estoy en el lugar mismo, el único situado.
118. Aprende de mí que toda enfermedad es una confesión por el cuerpo.
119. El verdadero mal es un mal escondido: mas cuando el cuerpo se ha confesado, muy poco basta para reducir a sumisión al espíritu mismo, el preparador de ponzoñas secretas.
120. Como toda enfermedad del cuerpo, la lepra, pues, presagia el fin de una cautividad del espíritu.
121. El espíritu y el cuerpo luchan cuarenta años; es la famosa edad crítica de que habla vuestra pobre ciencia, mujer estéril.
122. ¿El mal ha abierto una puerta en tu rostro? El mensajero de paz, Melquisedec, entrará por allí, y la puerta se cerrará sobre él y su bella túnica de lágrimas. Pero repite conmigo: Pater noster.
123. ¿Ves? El Padre de los Antiguos, de aquellos que hablaban el lenguaje puro, ha jugado conmigo como un padre con su criatura. Nosotros, solo nosotros, que somos sus pequeños, conocemos este juego santo, esta danza sagrada, este flotar feliz la peor oscuridad y la mejor de las luces.
124. Es menester prosternarse, lleno de dudas y orar. Yo me quejaba de que no le conocía; una piedra donde él estaba por entero bajó y cayó en mi mano, y en ese mismo instante recibí la corona de luz.
125. Y ¡mírame! Rodeado de acechanzas, no temo nada ya.
126. De las tinieblas de la concepción a las tinieblas de la muerte, un hilo de catacumbas corre entre mis dedos en la vida oscura.

127. Y empero, ¿yo qué era? Un gusano de cloaca, craso y ciego, de aguda cola; eso era yo. Un hombre creado por Dios y rebelado contra su creador.
128. "Por mucha que sea su excelencia y belleza, ningún porvenir igualará jamás en perfección al no ser". Tal era mi certeza única, tal era mi pensar secreto; un | pobre, pobre pensamiento de mujer estéril.
129. Como todos los poetas de la naturaleza, estaba yo sumido en profunda ignorancia. Pues creía amar las bellas flores, las bellas lejanías y hasta los bellos rostros por su sola belleza.
130. Interrogaba los ojos y el rostro de los ciegos: como todos los cortesanos de la s ensualidad, yo estaba amenazado de ceguera física. Y esto también es una enseñanza de la hora solar en las noches de lo Divino.
131. Hasta el día en que, advirtiendo que estaba detenido ante un espejo, miré detrás de mí. La fuente de las luces y las formas estaba allí, el mundo de los profundos, sabios, castos arquetipos.
132. Entonces esa mujer que estaba en mí murió; y le di por sepulcro su reino todo, la Natura. La enterré en lo más secreto del jardín engañoso, allí donde la mirada de la luna, de la eterna prometedora se divide en el follaje y desciende sobre las dormidas por los mil grados de suavidad.
133. Así aprendí que el cuerpo del hombre encierra en sus profundidades un remedio para todo mal y que el conocimiento del oro es también el de la luz y de la sangre.
134. ¡Oh, Único! No me quites la memoria de estos sufrimientos, el día en que has de lavar de mi mal y de mi bien y has de hacer que me vistan de los tuyos, los sonrientes. Amén.

Cantique de la connaissance [185]

1. *L'enseignement de l'heure ensoleillée des nuits du Divin.*
A ceux que ayant demandé, on reçu et savent déjà.
A ceux que la prière a conduits à la méditation sur l'origine du langage.
Les autres, les voleurs de douleur et de joie, de science et d'amour, n'entendront rien à ces choses.
5. *Pour les entendre, il est nécessaire de connaître les objets désigneés par certains mots essentiels*
Tels que pain, sel, sang, soleil, terre, eau, luimière, ténèbres ainsi que par tous les noms de métaux
Car ses noms ne sont ni les frères, ni les fils, mais bien les pères des objets sensibles.
Avec ses objets et le prince de leur substance, il ont été precipités du monde inmobile des archétypes dans l'abime de tourmente du temps.
L'esprit seul des choses a un nom. Leur substance est innommée.
10. *Le pouvoir de nommer des objets sensibles absolument impénétrables à l'être spiritual*
Nous vient de la connaisance des archétypes qui, étant de la nature de notre esprit, sont comme lui situés dans las conscience de l'oeuf solaire.

[185] La versión francesa ha sido tomada de Dictinio de Castillo-Elejabeytia, *Seis poemas de Milosz*, Universidad de Murcia, s/f.

Tout ce qui se décrti par le moyen des anticues métaphore existe en un lieu situé: de tous les lieux de l'infini le seul situé,
Ces métaphores que le langage aujhourd'hui encore nous impose dès que nous interrogeons le mystêre de notre sprit,
Sont vestiges du langage des temps de fidélité et de connaissance.
15. *Les poètes de Dieu voyaient le monde des archétypes et le décrivaient piesement par le moyen des termes précis et lumineux du langage de la connaissance.*
Le déclin de la foi se manifeste dans le monde de la science et de l'art par un obscurcissement du langage.
Les poètes de la nature chantent la beauté imparfaite du monde sensible selon l'ancien mode sacré.
Toutefois, frappés de la discordante secrète entre le mode d'expression et le sujet,
Et impuissants à s'élever jusqu'au lieu sel situé, j'entends Patmos, terre de la vision des archétypes,
20. *Ils ont imaginé, dans la nuit de leur ignorance, un monde intemédiaire, flottant et stérile, le monde des symboles.*
Tous les mots dont l'assemblage magique a formé ce chant sont des noms de substances visibles
Que l'auteur, par la grace de l'Amour, a contemplées dans les deux mondes de la béatitud e de la désolation.
Je ne m'adresse qu'aux esprits qui ont reconnu la prière comme le premier entre toute les devoirs de l'homme.
Les plus hautes vertus, la charité, la chasteté, le sacrifice, la science, l'amour même du Père,
25. *Ne seront comptées qu'aux esprits, qui, de leur propre mouvement, on reconnu la nécessité absolue de l'umiliation dans la prière.*
Toutefois, je ne dirai de l'arcane du langage que ce que l'infamie et la démence de ce temps me permettent d'en révèler.
Maintenant, je peux chanter librement le cantique de l'heure ensoleillée de nuits de Dieu
Et, proclamant sa sagesse des deux monde qui furent ouverts à ma vu,
Parler, selon la mesure imposée par le compagnon de service,
30. *de la connaissance perdus de l'or et du sang.*
Jai vu. Celui qui a vu cesse du penser et du sentir. Il ne sait plus que décrire ce qu'il a vu.
Voici la clef du monde de lumière. De la magie des mots que j'assemble ici,
L'or du monde sensible tire sa secrete valeur.
Car ce ne sont pass es vertus physiques qui l'ont fair roi des esprits.
35. *La vérité est cela par rapport â quoi l'Illimité est situé.*
Mais la vérité ne fait pas mentir le langage sacré: car elle est aussi le soleil visible du monde substantiel, de l''univers inmobile.
De ce soleil, l'or terrestre tire sa substance et sa couleur; l'homme la lumiêre de sa connaissance.
Le langage retrouvé de la vérité n'a rien de nouveau à offrir.
Il réveille seulement le souvenir dans la memoire de l'homme qui prie.
40. *Sens-tu se réveiller en toi le plus ancien de tes souvenirs?*
Je te révêle ici les origines saintes de ton amour de l'or.
La folie a soufflé sept fois sur le chandelier d'or de la connaissance.
Les mots du langage des Aaronites son profanés par les enfants menteurs et les poètes ignorants.

Et l'or du chandelier, saisi par les ténébres de l'ignorance, est devenu le père de la négation, du vol, de l'adulterie et du massacre.
Ceci est la clef de deux mondes de la lumière et des ténèbres. O compagnon de service!
Pour l'amour de cette heure ensolleilée de nos nuits,
Pour la sécurité de ce secret entre toi et moi,
Souffle-moi la parole enveloppée de soleil, le moi chargé de foudre de ces temps dangereux.
Je t'ai nommé! te voici dans le rayon avant-coureur au sein du nuage figé, muet comme le plomb,
En el salto y el viento de la masa de fuego,
Dans l'apparition de l'esprit virginal de l'or,
Dans le pasaje de l'ove à la sphère,
Dans l'arrêt mervellieux et dans la Sainte descente, quand tu regardes l'homme entre les deux sourcils,
Dans l'immobilité de la nuée infinie, d'une seule prièrer, ouvrage des orfèvres du Royaume,
Dans le retour à la désolation mariée au Temps,
Dans le chuchotement de compasión qui l'accompagne.
Mais la clef d'or de la sainte science est demeurée dans mon coeur.
Elle m'ouvrira encore le monde de lumière. Gravir les degrés jusqu'a se sentir pénetre de la matiêre même de l'espace pur,
Ce n'est pas connaître; cést enregistrer encore de phénomènes de manifestation.
Le chemin qui mène du peu au beaucoup n'est pas celui de la sainte science.
Je viens de décrire l'ascension vers la connaissance. Il faut s'élever jusqu'à ce lieu solaire
Où l'on deviant par la toute-puissance de l'affirmation –quoi donc?- cela mème que l'on affirme.
C'est ainsi que les mille corps de l'esprit se révèlent aux sens vertueux.
Monter d'abord! sacrilègement! jusqu'à la plus démente des affirmations!
Et puis descendre, d'échelon en échelon, sans regret, sans larme, avec une joyeuse confiance, avec une royale patience.
Jusqu'à cette boue où tout est déjà contenu avec une évidence si terrible et par une nécessité si sainte! Par un nécessité sainte, sainte, sainte en vérité! Alleluia!
Et qui parle ici de surprise? Il est encore une surprise dans l'apparition inattendue à travers les ombres d'une parte d'antique cité,
D'un lointain de mer avec sa sainte lumière et ses voiles hereuses.
Mais dans la naissance d'un sens nouveau et d'un sens qui servira l'esprit de la science vraie, de la science amoureuse, il n'est plus de surprise.
C'est la coutume, dans nos hauteurs, d'accueillir toute nouveauté como une épouse retrouvée après le temps et pour toujours.
Ainsi me fut révélée la relation de l'oeuf solaire à l'âme de l'or terrestre.
Et ceci est la prière efficace où doit s'abîmer l'operateur:
Entretiens en moi l'amour de ce métal que colore ton regard, la connaissance de cet or qui est un miroir du monde archétypes.
Afin que je dépense sans mesure tout mon coeur à ce jeu solaire de l'affirmation et du sacrifice.
Reçois-mois dans cette lumière anchangélique qui sommeille mille ans dans le blé funéraire et y entretient le feu cache de la vie.
Car le blé des antiques tombeaux , versé dans le sillon, s'illumine comme un coeur de sa propre charité,

Et ce n'est pas le soleil mortel qui donne à la moisson sa couleur invariable de ságesse.
Telle est la clef du monde de lumière. A qui la manie d'une main pieuse et sûre, elle ouvre aussi –l'autre region.
J'ai visité les deux mondes. L'amour m'a conduit tout au fond de l'être.
J'ai porté sur ma poitrine le poids de la nuit, mont front a distillé une sueur de mur.
J'ai tourné la roue d'épouvante de ceux qui partent et reviennent. Il ne reste de moi en maint qu'un cercle d'or tombé dans une poignée de poussière.
J'ai exploré a tâtons les labyrinthes hideux du monde de fureur et sous le grandes eaux sommeillent mes patries étranges.
Jái me taisais. J'attendais que la folie de mon roi me saisît à la gorge. Ta main, ô mon roi! est sur ma gorge. Cést là le signe, voici l'instant. Je parlerai.
Tu m'as fait naî dan un monde qui ne te connaît plus, sur une planète de fer et d'argile, nue et froide.
Au milieu d'un grouillement de voleurs abîmés dans la contemplation de leur sexe.
Là, à la puanteur du massacre sucede l'encensement imbècile des trompeurs de peuples.
Et pourtant, fils de la boue et de la cécité, je n'ai pas de mots pour décrire.
Les precipites d'iniquité de cet autre Tout, de cet autre Illimité
Créé par ta propre toute-puissance de négation.
Ce lieu séparé, différent, hideux, cet immense cervaux délirant de Lucifer
Où j'ai subi durant l'éternité l'épreuve de la multiplication des grands fulgurants, des systèmes deserts.
Les plus atroce était au zénith et je le voyais comme d'un précipice de soleil noire.
Ah! sacrilège infini auprès duquel le saint cosmos développé devant notre monde infime
Est comme un carré de givre illuminé pour la Nativité et prêt à fondre au soufflé de l'Enfant.
Car tu es celui qui est. Toutefois, tu es au-dessus de toi-même et de cette nécessité absolue par laquelle tu es.
Voilà pourquoi, Affirmateur, la totale négation est en toi, liberté de prier ou de ne pas prier. Voilà pourquoi aussi tu fais passere les afirmations par les grandes épreuves de la négation.
Car tu m'as jeté dans la chaleur la plus noire de cette éternité d'epouvante où l'on se sent saisi
A la mâchoire par le harpon de feu et suspendu dans la folie du vide parfait,
Dans cette éternité où les ténèbres son l'abscense de l'autre soleil, l'extinction de la joyeuse ellipse d'or;
où les lumières sont fureur. Où toute chose est moelle de l'iniquité.
Où l'operation de la pensée et unique et san fin, partant du doute pour aboutir au rien.
Où l'on n'est pas solitaire, mais solitude, ni abandonné, mais abandon, no damné, mais damnation.
Je fus voyageur en ces terres de nocturnes fracas
O`, seuls parmi les choses physiques,
L'amour furieux et la lèpre du visage baignent leurs modites racines.
I'y ai mesuré, ver aveugle, les sinuosités d'une ligne de ta main. Ce pays de la nuit dense comme pierre,
Ce monde de l'autre étoile du matin, de l'autre fils, de l'autre prince, c'était ta main fermée.
Cette main s'est ouverte et me voici dans la lumière.
Il faut l'avoir vu, Lui, l'Autre, pour comprendre pourquoi il est écrit qu'il vient comme le voleur. Il est plus loin que le cri de la naissance, il est à peine, il n'est pas. L'espace

d'un grain de sable, le voici toute entier en toi, lui, l'autre, le prince assis, muet dans la cécité éternelle.
Toi dans l'oeuf solaire, toi, immense, innocent, tu te connais. Mais les deux infinis de ton affirmation et de ta négatios ne se connaissent pas, ne se connaîtront jamais, car l'éternité n'est que la fuite de l'un devant l'autre,
Et toute la hideuse, la mortelle mélancolie de l'espace et du temps n'est que la distance d'un oui a un non et la mesure de leur séparation irrémédiable.
C'est ici la clef du monde des ténébres.
L'homme en qui ce chant a éveillé non pas une pensée, nos pas une émotion, mais un souvenir, et un souvenir très ancien, cherchera, dorénavant, l'amour avec amour.
Car c'est cela aimer, car c'est cela amour: quand on cherche avec amour l'amour.
J'ai cherché comme la femme sterile, avec angoisse, avec fureur. J'ai trouvé. Mai quoi?
Mais qui? le dominateur, le possesseur, le dispensateur des deux lépres.
Et je suis revenu, afin de communiquer ma connaissance, Mais malheur à qui part et ne revient pas.
Et ne me plains pas d'y être allé et d'avoir vu. Ne pleure pas sur moi:
Noyé dans la béatitud de l'ascension, ébloui par l'oeuf solaire, precipité dans la démance de l'éternité noire d'à-côté, les membres liés par l'algue des ténèbres, moi je suis toujours dans le même lieu, étant dans le lieu même le seul situé.
Apprends de moi que toute maladie est une confesión par le corps.
Le vrai mal est un mal caché; mais quand le corps s'est confesé, il suffit de bien peu pour amener à soumission l'esprit même, le préparateur des poisons secret.
Comme toutes les maladies du corps, la lèpre présage donc la fin de'une captivité de l'esprit.
L'esprit et le corp luttent quarante ans; c'est là le fameaux âge critique don't parle leur pauvre science, la femme sterile.
Le mal a-t-il ouverte une porte dans ton visage? le messager de paix, Melchisédech entrera par cette porte et elle se refermera sur lui et sur son beau manteau de larmes. Mais répète avec moi: Pater noster.
Vois-tu, le Père des Anciens de ceux qui parlaient le langage pur, a joué avec moi comme un père avec son enfant. Nous, nous seuls, qui sommes ses petits enfants nous connaissons ce jeu sacré, cette danse sainte, ce flottement heureux entre la pire obscurité et la meilleure lumière.
Il faut se prosterner plein de doutes, et prier. Je me plaignais de ne le point connaître; une pierre où il était toute entier m'est descendue dans la main et j'ai reçu au même instant la couronne de lumière.
Et regarde-moi! environné d'embûches, je ne redoute plus rien.
Des ténèbres de la conception à celles de la mort, un fil de catacombes court entre mes doigts dans la vie obscure.
Et pourtant qu'étais-je? un ver de cloaque, aveugle et gras, à queue aiguë, voilà ce que j'etais. Un homme créé par Dieu et révolté contre son créateur.
"Quelle qu'en soient l'excellence et la beauté, aucun avenir n'égalera jamais en perfection le non-être". Telle était ma certitude unique, telle était ma pensée secrète: une pauvre, pauvre pensée de femme stérile.
Comme tous les poètes de la nature, jétais plongé dans une profonde ignorante. Car je croyais aimer les belles fleurs, le beaux lointans et même les beaux visages pour leer seule beauté.

130. *J'interrogeais les yeux et le visage des aveugles: comme tou les courtisans de la sensualité, j'etais menacé de cécité physique. Ceci est encore un enseignement de l'heure ensoleillée des nuits du Divin.*

Jusqu'au jour où, m'apercevant que j'étais arrêté devant un miroir, je regardai derrière moi. La source des lumières et de formes était là, le monde des profonds, sages, chastes, archétypes.

Allors cette femme qui était en moi mourut. Je lui donnai pour tombeau tout son royaume, la nature. Je l'ensevelis au plus secret du jardin décevant, là où le regard de la lune, de la prometteuse éternelle se divise dans le feuillage et descend sur les endormis par le mille degrés de la suavité.

C'est ainsi que j'appris que le corps de l'homme renferme dans ses profondeurs un remède à tous les maux et que la connaisance de l'or est aussi celle de la lumière et du sang.

O Unique! ne m'ôte pas le souvenir de ces souffrances, le jour où tu me laveras de mon mal et aussi de mon bien et me feras habiller de soleil par le tiens, par les souriants.
Amen.

Observaciones

* El verso 100:

"Donde la operación del pensamiento es única y sin fin y parte de la duda para llegar a nada".

El poeta se nos presenta como una especie de Descartes desencarnado. De algún modo esta reflexión del Infierno encaja con una etapa de este mundo de la cual habla el poeta, esa etapa del pensamiento racional, reflexivo, que girando sobre sí mismo acaba por no llegar a nada. Por contraste, el resto del poema es el desarrollo de una intuición intelectual y en dicho contraste se ve muy claramente la diferencia: la razón, que girando sobre sí misma en cierto modo se consume a sí misma; alguna vez se me ocurrió compararla con un molinillo de café, analítico, que tiene que descomponer los objetos porque no puede tragárselos enteros, al punto tal que un objeto absolutamente simple como lo es Dios, necesita analizarlo, descomponerlo en una serie de atributos porque la razón no puede funcionar de otra manera.

Prosiguiendo con esta cuestión de la intuición intelectual frente a lo racional, hay en un libro de Gilson[186] un párrafo en que cita un pasaje de Aristóteles:

"Puesto que salvo la intuición [hace referencia al *noeîn,* la intuición intelectual] ningún género de conocimiento es más exacto que la ciencia, ha de ser necesariamente una intuición la que precisamente capte los principios de la ciencia. Esto resulta no solo de las afirmaciones precedentes sino también del hecho de que el principio de la demostración no es él mismo una demostración. No puede haber ciencia de la ciencia [la cosa va retrocediendo: no puede haber ciencia de la ciencia de la ciencia, por lo que cualquier ciencia supone un límite que ya no es la ciencia], por lo que si suponemos algún género de conocimiento verdadero distinto del de la ciencia, solo podemos pensar en la intuición, el principio intuitivo mismo".

[186] Wilson, Etienne; *L'athéisme difficile*; 1979.

Este pasaje es importante porque dentro del tomismo, que es la filosofía oficial adoptada por la Iglesia, se niega la intuición intelectual; no obstante Wilson señala que esta intuición intelectual es un acto de la inteligencia que precede a la *diánoia*, el desarrollo del pensamiento discursivo; se la ha comparado con un acto de iluminación y esto es ajustado, pues al *noûs* se lo representa como un análogo de la luz.

* En el verso 35 se dice: "La verdad es aquello respecto del cual lo ilimitado se sitúa". Es un verso difícil. Aquí "ilimitado" debe tomarse en el sentido de "infinito".

Lo ilimitado, según la imagen clásica tradicional que Tomás toma de Plotino, es un círculo que tiene su centro en cualquier parte y cuya periferia no está en ninguna. Entonces, la verdad está dada por el punto de referencia que uno toma; esto es muy importante porque excluye un punto de referencia único y limitado.

* El verso 38:

"El lenguaje recobrado de la verdad no tiene nada de nuevo que ofrecer. Simplemente despierta el recuerdote la memoria del hombre que ora".

En un pasaje de los *Cuatro cuartetos*, Elliot dice que la poesía no hace más que repetir siempre la misma cosa, y la repite constantemente y de diversas maneras como para que cada cual la capte. En el Islam también están de acuerdo; hay una sucesión de profetas, esto es, de enviados divinos a través del tiempo, entre los cuales Mahoma es el último, Jesús el penúltimo y los anteriores a Él, que todos transmiten exactamente el mismo mensaje pero adecuado al momento histórico en que se presenta; esto significa que hay una especie de constancia del núcleo presencial que se transmite, reiteradamente, a través de las tradiciones pero que, sin embargo, debe ser tomado como propio, porque esencialmente lo que se reitera es lo mismo, pero no lo es históricamente, ya que no hay derecho a sostener que lo que se dijo en tiempos de Abraham da lo mismo que lo que se dijo en tiempos de Moisés: cada manifestación tiene su vigencia aunque en el fondo sea la misma.

* La idea aparece también en los versos 66-69:

66 "¿Ni quién habla aquí de sorpresa? Hay sorpresa aún en la aparición inesperada, a través de las sombras, de una puerta de antigua ciudad,

67. de una lontananza de mar con su santa luz y sus velas felices.
68. Pero en el nacimiento de un sentido nuevo, de un sentido que ha de servir al espíritu de la verdadera ciencia, de la ciencia amorosa, no hay sorpresa.
69. Es costumbre en nuestras altitudes acoger toda novedad como una esposa recobrada después del tiempo y para siempre.

* Los versos 63-65:

63. ¡Ante todo subir! ¡sacrílegamente! ¡hasta la más demente de las afirmaciones!

¡Cuál es la más demente de las afirmaciones? Esta es: "Yo soy Dios".

Sin embargo, es una afirmación que aparece como el principio básico del hinduismo, en las *Upánishad*: *Tat tvam asi,* Tú (bat) eres (tvam) asi (eso), donde *asi,* "eso", es el brahman. Y en las *Upánishad* se insiste en esta fórmula que es decisiva en el hinduismo.

64. Y luego descender, peldaño por peldaño, sin pesar y sin lágrimas, con alegre confianza, con paciencia de rey,
65. ¡hasta este cieno donde todo está ya contenido con evidencia tan terrible y por necesidad tan santa! ¡Por necesidad santa, santa, santa en verdad! ¡Aleluya!

2. *Talita cumi*

Este poema de Lubicz Milosz es de 1922. En arameo *talita cumi* quiere decir "muchacha levántate", que es lo que Cristo le dijo a la hija de Jairo cuando la resucitó.

1. Je te connais déjà depuis quelque dix ans, sur la terre suspendue dans le silence,	1. Hace ya unos diez años te conozco, sobre la tierra suspendida en el silencio,
enfant du destin; et c'est ta pauvre image qui toujours m'apparaît la première	criatura del destino; y es siempre tu pobre imagen la que primero me aparece
3. dans la lucidité de mes réveils du déclin de la nuit,	3. en esa lucidez de despertares al declinar la noche,
quand, suivant en esprit le Cosmos dans son vol muet,	cuando siguiendo en espíritu al Cosmos en su mudo vuelo,
tout à coup je sens l'univers s'engouffrer en moi	siento de pronto el universo abismarse en mí
comme aspiré par la vide de tous ces jours.	como aspirado por el vacío de todos estos días
6. Je suis alors comme une chose en feu sur le fleuve dans la nuit d'été	6. Yo soy entonces como una cosa en llamas sobre el río en la noche de verano
et la clef da soleil est sous ma main, qui ouvre les Réels miroitants d'un brouillard de vie.	y está bajo mi mano la clave solar, que abre las Realidades semejantes entre nieblas de vida.
Et certes, un seul mot, et, dans ce pays vrai où j'ai maint serviteur éblouissant,	Y, en verdad, una sola palabra, y en aquel verdadero país donde tengo tanto servidor deslumbrante,
9. m'apparaîtraient des formes tout autres que la tienne, caillou ramassé ici pour le souvenir.	9. me aparecerían formas muy otras que la tuya, guijarro recogido aquí para recuerdo.
Mais ne t'ai-je aimé d'humilité dans cette toute petite succesion de jours?	Pero, ¿no te he amado con humildad durante esta minúscula sucesión de los días?
Je partirai bientôt. Ô moitié de coeur, moitié de coeur jetée	Yo pronto partiré. ¡Oh mitad de corazón, mitad de corazón arrojada
12. dans la boue et le froid et la pluie et la nuit de la ville!	12. al fango y el río y la lluvia y la noche de la ciudad!
Ô mon apprivoisée menacée par l'hiver!	¡Oh aquerenciada mía amenazada del invierno!
Écoute-moi. Ouvre tout grand ce quelque chose en toi que tu ne connais pas,	Escúchame. Abre de par en par ese algo en ti que no conoces,
15. et tâche, quoi qu'il advienne, tâche de retenir en ta minuscule memoire	15. y trata, ocurra lo que ocurra, trata de retener en tu minúscula memoria
ce conseil d'un qui a mûri avec l'ortie dans le long et torride été de l'amertume:	este consejo de uno que ha madurado con la ortiga en el largo y tórrido verano de amargura: ¡trabaja!
¡trabaja!	
18. Ne tente pas le roi terrible de la vie, le dieu dans le mouvement	18. No tientes al rey terrible de la vida, al dios en el movimiento
impitoyable des routes du monde, l'idole dans le chariot aux roues broyeuses.	implacable de las rutas del mundo, al ídolo en el carro de triturantes ruedas.
Travaille, enfant! Car tu es condannée, frêle, à vivre longtemps,	¡Trabaja, hija mía! Porque estás condenada, tú frágil, a vivir largo tiempo
21. et je ne voudrais pas m'enfuir de ces assourdissantes galères	21. y no quisiera huir de estas ensordecedoras galeras
avec la pauvre image de ce que tu seras un jour:	con la pobre imagen de lo que tú serás un día:

une petite enfant tout à coup devenue petite vieille,
24. avec d'amers cheveux blancs sous le châle,
je ne sais dans quel aigre et noir faubourg,
et seule sur la berge avec le fleuve, un ballot de terreur
sur le dos, soeur des humides pierres et des grands, grands arbres nus.
27. Épargne-moi cela. Car je serai affreusement absent, réveillé pour toujours
dans l'un des deux Royaumes, je ne sais lequel, le ténébrux,
je le crains, car il y a en moi quelque chose qui brûle d'un feu bas et jugé.
30. Et je te le dis bien, passereau de misère, tu seras seule dans cette vie atroce
comme vers le petit jour avare et blême de la Seine, de tous abandonné, le signal rouge et vert.
33. Je ne sais pas plus qui a tué mon coeur,
mais n'a-t-il pas en mourant, le mauvais,
légué toute sa royauté funèbre de compassion à mes os? Enfant!
c'est une douleur que l'on n'exprime pas.
L'homme atteint de ce nocturne mal
36. souffre, omniscient et muet, avec les pierres des fondements dans la moisissure des ténébres.
Je sais bien que c'est Lui, Lui dont le nom secret
est: le Séparé-de-lui-même,
qui souffre en nous: et que lorsque sera enfin passée
39 la nuit sans fleurs et sans miroirs et sans harpes de cette vie, un chant
vengeur, un chant de toutes les aurores de l'enfance
se brisera en nous ainsi que le cristal inmense du matin
42. au cri des ailés, dans la vallée de rosée.

Eh oui, je le sais. Mais cette pauvre image de ta vie dans le solitaire avenir, cela
je ne peux pas le supporter, C'est un véritable frayeur d'insecte en moi,
45. un cri d'insecte au fond de moi
sous les cendres du coeur.

una niña pequeña vuelta de pronto una pequeña anciana,
24. con las canas amargas bajo una pañoleta,
no sé en qué agrio y tétrico suburbio,
y sola en la barranca con el río, un fardo de terror
sobre la espalda, hermana de las húmedas piedras y de los grandes árboles desnudos.
27. Evítame todo eso. Pues yo estaré en una horrible ausencia, despierto para siempre
en uno de ambos Reinos, en cuál no sé, el tenebroso,
mucho me temo, pues algo hay en mí que arde con un fuego bajo y ya juzgado.
30. Yo te lo digo, gorrioncillo de miseria. Tú estarás sola en esta vida atroz
como a la madrugada avara y pálida del Sena, en total abandono, la señal roja y verde.

33. Yo no sé quién mató mi corazón; pero ¿no ha legado, al morir, el muy malvado,
toda su fúnebre majestad de compasión a mis huesos? ¡Hija!
es un dolor que no se expresa. El hombre herido de este mal nocturno
36. sufre, omnisciente y mudo, con las piedras de los cimientos en el moho de las tinieblas.
Bien sé que es Él, Él, cuyo nombre secreto es: el Separado-de- Sí-mismo,
quien en nosotros sufre: y que cuando por fin haya pasado
39. la noche sin flores y sin espejos y sin arpas de esta vida, un canto
vengador, un canto de todas las auroras vengadoras de la infancia
se quebrará en nosotros como el inmenso cristal de la mañana
42. al clamor de los [seres] alados en el valle de rocío.
Sí, ya lo sé. Pero esa pobre imagen de tu vida en el solitario porvenir, eso
no puedo soportarlo. Es realmente un pavor de insecto en mí
45. bajo el corazón en cenizas.

Bibliografía

Se presenta aquí una selección de lecturas sugeridas, no necesariamente como material directo para el curso sino como apoyos para su mejor comprensión, y suficientemente extensa empero para que el destinatario seleccione lo que le resulte interesante o accesible. La bibliografía específica del Curso se indicará en el desarrollo de éste.
Se citan sólo obras en español, relativamente breves (excepto las marcadas con *), pero no todas accesibles en librerías salvo quizá de lance; por eso ha parecido en general inútil citar fecha. Se cuenta con la posibilidad de que parte del material (capítulos, u obras enteras muy breves) se hagan accesibles en forma de fotocopia. Con ° se indican las lecturas complementarias más o menos "clásicas"; si no se menciona edición, eso significa que puede utilizarse cualquier traducción que se halle.

I. GENERALES
Jesi, *Mito*, Labor.
Burckhardt, T., *Principios y métodos del arte sagrado*, Lidiun, Bs. As.
Leuchter, *Ensayo sobre la evolución de la música en Occidente*, Ricordi, Bs. As.

II. ANTIGÜEDAD
*Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Emecé, Bs. As.
Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba.
*Jaeger, *Paideia*, FCE, México.
Fouillée, *Aristóteles y su polémica contra Platón*, Col. Austral.
Nietzsche, *Los orígenes de la tragedia*, Col. Austral.
Álvarez de Miranda, *Las religiones místericas*, Rev. de Occidente, Madrid.
*Guthris, *Orfeo y la religión griega,* Eudeba.
° Aristóteles, *Poética.*
° Platón, *Ion* y *Banquete.*
°Eurípides, *Las bacantes.*
°Teofrasto, *Caracteres.*
Haecker, *Virgilio, padre de Occidente*, Bs. As. (ed. La espiga de oro?).

III. LA TRANSICIÓN DE LA ANTIGÜEDAD A LA EDAD MEDIA
Althein, *El dios invicto,* Eudeba.
*García Bazán, *Gnosis*, Castañeda, S. Antonio de Padua, R. Argentina.
*Jung, *Aión*, Paidós.
Herwegen, *Iglesia, arte, misterio*, Guadarrama, Madrid.

IV. MEDIOEVO
Power, E., *Gente de la Edad M edia*, Eudeba.
Huizinga, *El otoño de la Edad Media,* Rev. de Occidente, Madrid.
*Rougemont, *El amor y Occidente*, Sur, Bs. As.
Vignaud, *El pensamiento de la Edad Media*, Gredos, Madrid.
De Bruyne, *La estética de la Edad Media,* Gredos, Madrid.
Marx, *Las literaturas célticas,* Eudeba.
Evola, *El misterio del Grial*, Plaza y Janés.
de Sède, *El misterio cátaro*, Plaza y Janés.
Guénon, *El esoterismo de Dante*, Dédalo, Bs. As.

V. RENACIMEINTO
von Martin, *Sociología del Renacimiento*, Cole. Popular, FCE.
*Toffanin, *Historia del humanismo*, Nova, Bs. As.
Menéndez y Pelayo, "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España", en sus *Ensayos de crítica filosófica*, Emecé, Bs. As.
Castellan, A., "Las fuentes del pensamiento de Pico de la Mirándola", en *Logos*, F.F.y L., Univ. Bs. As. Nros. 10-11, 1954; y "Variaciones en torno a la cosmo-antropología del humanismo", *Anales de Historia Antigua y Medieval,* F.F. y L., Univ. Bs. As., vols. 15 (1969) y 16 (1970).
Yates, F., *La filosofía oculta en la época isabelina*, Breviarios DEL fce.
Koyré, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Akal, Madrid.
Burckhardt, *Alquimia*, Plaza y Janés (cf. También Jung, *Aión*, cit. en III).
Cassirer, *El mito del Estado*, Col. Popular, FCE.
°Castiglione, *El cortesano*, Col. Austral.
°León Hebreo, *Diálogos de amor*.
°Maquiavelo, *El príncipe*.

VI. ILUSTRACIÓN Y PRERROMANTICISMO
*Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Guadarrama, Madrid.
*Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México
Goulemot-Launay, *El siglo de las Luces*, Guadarrama, Madrid.
*Brugger, I., *La rebelión de los jóvenes escritores alemanes en el s. XVIII* (antología con Introducción: el Sturm und Drang), Nova, Bs. As.
°J. de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Col. Austral.

VII. DEL SIGLO XVIII AL XIX INCLUIDO
*Béguin, *El alma romántica y el sueño*, FCE, México.
Zolla, *Historia de la imaginación viciosa,* Madrid.
*Zolla, *Antropología negativa*, Sur, Bs. As.
*Shelley, Lady, *Frankenstein.*
*Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, II, cap 8, Labor.

VIII. DEL "FIN DEL SIGLO" A LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX
*Heidegger, *Sendas perdidas*, Losada (en especial el cap. "La época de la imagen del mundo").
Zolla, cit. en VII.
*Jung, *Realidad del alma*, (artículos diversos), Losada.
Friedrich, *Estructura de la lírica moderna*, Seix-Barral, Barcelona.
*Blanchot, *El espacio literario*, Paidós, Bs. As.
Ongaro, M.L., *Orientaciones actuales del arte,* Troquel, Bs. As.
Collaer, *Orientaciones actuales de la música*, Troquel, Bs. As.
Prieberg, *Música de la era técnica*, Eudeba.
*Azcuy, *Ocultismo y literatura,* Sudamericana.
*Guénon, *El teosofismo*, Huemul, Bs. As. (nueva traducción, Obelisco, Madrid).
Burckhardt, *Ciencia moderna y sabiduría tradicional*, Taurus, Madrid.
*Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Eudeba (especialmente la Introducción por A. Asti Vera).

*Guenon, *El reino de la cantidad*, Madrid, Barcelona.

IX. LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX
Corver, *Los estructuralistas,* Amorrortu, Bs. As.
*Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba (capítulos a seleccionar).
Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona. Col. Cuadernos marginales.
*Foster y otros, *La posmodernidad*, Kairós, Madrid.
Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
Vàttimo, *El fin de la modernidad*, Cátedra, Madrid.
Trías, E., *Metodología del pensamiento mágico.* Edhasa, Barcelona.
Jalfen, *La amenaza de las ideologías,* Galerna, Bs. As.

X. LOS MUNDOS NO OCCIDENTALES
Coomaraswamy, *Filosofía cristiana y oriental del arte,* Taurus, Madrid.
Tagore, R. N., *Arte y anatomía hindúes*, Schapire, Bs. As.
*Guénon, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Creadores, Bs. As.
*Guénon, *El hombre y su devenir según el Vedânta*, Creadores, Bs. As.
Éliade, *Patáñjali y el Yoga*, Paidós, Bs. As.
*Calidaza, *Megadhûta*, trad. Villar Liébana, Ed. Nacional, Madrid.
**Gîta-Govinda*, trrad. F. Tola, Sudamericana, Bs. As.
Cooper, *El taoísmo*, Lidiun, Bs. As.
Pallis, *Espectro luminoso del budismo,* Herder, Barcelona.
Wilhelm y Jung, *El misterio de la flor de oro*, Paidós, Bs. As.
Suzuki, S., *Mente zen, mente de principiante*, Estaciones, Bs. As.
Schloegl, *La sabiduría del Zen*, Lidiun, Bs. As.
Jahn, *La cultura neoafricana*, Col. Popular, FCE
Dermenghem, *Mahoma y la tradición islámica*, Aguilar.
Burckhardt, T., *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid.
°Algazâli, *Alquimia de la felicidad,* Estaciones, Bs. As.
*Steinsaltz, *Introducción al Talmud*, La Aurora, Bs. As.
Schólem, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México, etc.

Índice

Presentación…… 2

Primera parte: Los conceptos generales ……. 5
I. A modo de paneo …… 5
1. Civilización tradicional-civilización moderna ……... 5
2. Sabiduría aristotélica-sabiduría platónica …… 6
3. Los dos modelos de sabiduría y el lenguaje poético …… 8
4. Objetivo de este curso ……... 8
II. Presupuestos 10
1. La modernidad …… 10
2. La noción de modelo …… 10
2.1. La noción de modelo …… 10
2.2. Condiciones de validez de un modelo …… … 10
2.3. Modelo y consenso …… 11
2.4. Modelo y sistema filosófico ……..... 12
3. Conocer: ¿qué?, ¿para qué?..... 13
4. Comprender y entender …… 13
5. Lo intelectual y lo racional …… 14
III. La experiencia de desrealización como intuición intelectual …….. 15
1. Jaspers y la extrañeza del mundo de la percepción …… 15
2. Hegel y la intuición ……. 16
3. La desrealización y el fracaso del lenguaje discursivo …….. 17
4. Experiencias abisales …… 19
4.1. El amor iniciático …….. 20
4.2. Jung: el doble de un objeto …… 23
4.3. Sankara: la sobreimposición ……. 23
4.4. La sobreimposición en el *cogito* cartesiano …….. 24
IV. Las dos grandes ramas de las tradiciones …… 26
1. Las dos grandes ramas de las tradiciones…… 26
2. Las tradiciones abrahámicas …….. 27
2.1. La tradición del judaísmo ……. 27
2.2. La tradición cristiana …… 28
2.3. La tradición islámica ……. 28
3. Diferencias de conceptualizaciones …… 29
4. Las tradiciones y la idea de *religión*…… 30
V. Alrededor de la idea de Dios …… 32
1. La noción de Dios …… 32
2. El Dios trascendente y las criaturas inmanentes ……32
3. Los límites de la palabra y de la razón …… 33
VI. La noción de *vacío* en las culturas orientales tradicionales …… 36
1. La idea de *Vacío* en el hinduismo y en el budismo …… 36
2. Oposición entre lo Uno y lo múltiple …….. 37
3. La sobreimposición ……. 38
4. El durmiente despierto …… 40
VII. Los métodos de reintegración o liberación …… 41
1. Métodos de reintegración y realización metafísica …… 41
2. Grados de la reintegración ……. 41
VIII. Los movimientos del Absoluto…… 47
1. Movimientos descendente y ascendente …… 47
2. Las tríadas hegelianas y el pensamiento tradicional ……. 47
3. Gradualidades en la Iluminación …….. 48
4. El descenso de lo absoluto: la misericordia metafísica y la Revelación …… 49
5. El problema metafísico y la insuficiencia del lenguaje ……. 51
6. Revelación, misericordia y héroe cultural ……. 52
IX. La teología positiva, la infancia espiritual y la inocencia espiritual ……. 54
1. La teología positiva …… 54
1.1. El Absoluto como principio suprapersonal o personal …….. 55
1.2. ¿Conocimiento del arquetipo o proyección de la mente?..... 55

2. La infancia espiritual …….. 58
3. La inocencia espiritual……. 61
X. Arte y artesanía en la cultura tradicional …….. 66
1. Coomaraswamy: *Por qué exhibir obras de arte* ……. 66
2. Keable: *Cómo se construyeron las pirámides* ……. 70
3. Rilke: *Libro de horas*…… 73
4. Mallarmé: *El picapedrero*……. 73
5. Arte y artesanía en la cultura tradicional: conclusiones …….. 73
Segunda parte: Rene Guénon ……... 76
XI. Introducción al pensamiento de René Guénon ……. 76
1. Consideración actual de su figura …… 76
2. Para introducirse en su obra ……. 77
3. Actitudes que ha suscitado su obra …….. 77
XII. Guénon, su época y los antecedentes inmediatos de ella ……..... 80
1. Aclaración a los cuadros …….. 80
2. Cuadros ……. 80
XIII. El concepto de *Tradición*, en Guénon ……. 87
1. El concepto de *Tradición* ……... 87
2. Doctrina tradicional y métodos explicativos …… 90
3. La realización metafísica …… 90
XIV. La metafísica oriental ……... 93
1. Modelo tradicional – sistema filosófico ……. 93
2. Guénon y la metafísica oriental ……. 93
3. La mística occidental y la realización metafísica oriental ……. 99
4. Lo suprapersonal y lo devocional como vías de acceso a lo Absoluto …….. 99
XV. Iluminación, despertar o realización metafísica …….. 102
1.Modelo, validación y despertar ……. 102
2. El maestro y los grados de iluminación …… 103
3. La iluminación espontánea …… 103
4. Grados y manifestaciones del Absoluto …… 103
4.1. Grados …… 103
4.2. Manifestaciones ……. 103
5. El modelo del vórtice ……. 108
XVI. El neotradicionalismo ……. 112
1. La denominación *neotradicionalismo* …… 112
2. Saber de dominio y saber de salvación …….. 112
3. Estilo discursivo tradicional …… 113
4. ¿Es legítimo hablar de una "doctrina" guenoniana? …… 115
5. Evolución del pensamiento de Guénon …… 116
6. Los orientalistas y Guénon …….. 118
6.1. Guénon y la *Verdad* ……. 118
6.2. Los orientalistas y Guénon …….. 118
7. Los "otros" neotradicionalistas …… 121
Tercera parte: Occidente desde la modernidad……... 124
XVII. Periodización de la historia……. 124
1. Culturas y moldes mentales ……. 124
2. El espíritu de época …….. 124
3. Moldes mentales y periodización de la historia …… 126
XVIII. Culturas tradicionales …… 131
1. Rasgos formal-categoriales ……... 131
2. Los rasgos formal-categoriales en la cultura antigua y en la medieval …… 141
3. Oriente y occidente …….. 145
XIX. Estructuras tendenciales de la civilización occidental …….. 148
1. Cuadro y guía para su lectura …….. 148
1.1. Cuadro ……. 148

1.2. Guía para su lectura ……. 151
2. Explicación del cuadro ……. 153
XX. Tradición y modernidad en la cultura occidental …… 167
1. Qué opone la cultura occidental a las otras culturas …… 167
2. Cultura occidental cristiana frente a paganismo …….. 168
3. Profundización de la subjetividad por sobre la conciencia cognoscitiva …… 170
4. La fortaleza del hombre occidental ……. 172
5. Las etapas del hombre occidental según Foucault …….. 172
XXI. Contradicciones y realizaciones de Occidente …….. 174
1. Las contradicciones internas de Occidente ……. 174
1.1. Racionalizaciones hipócritas de un egoísmo, manifestado racionalmente …. 174
1.2. Reacciones puramente sentimentales que cortan el enfoque racional …… 177
1.3. Tentativas de paliar los resultados de una racionalidad generalizada …… 178
2. Las realizaciones de Occidente …… 181
2.1. La precisión económica del lenguaje científico …….. 181
2.2. Las artes de Occidente reflejan el espesor del ser como materia sensible ….. 181
2.3. Las artes por excelencia de Occidente ……. 182
2.4. La planetarización cultural ……... 182
3. El sentido de la cultura de Occidente …… 183
4. Relación entre las culturas originarias y el cristianismo …… 186
Cuarta parte: Modernidad y posmodernidad……... 187
XXII. Modernidad y posmodernidad …… 187
1. Los campos de la modernidad y de la posmodernidad ……. 187
2. El orden filosófico …… 190
3. El orden social ……. 190
4. El orden histórico ……. 193
5. El orden epistemológico …….. 194
6. El orden literario y artístico ……. 194
7. El orden del lenguaje …… 196
8. Conclusiones …… 198
XXIII. Conclusiones generales …….. 201
Apéndice de textos ……. 206
1. Julio Balderrama: La ciencia, el laberinto borgeano y el caso de las muñecas rusas. *Los límites de la epistemología o Una epistemología de la poética* ……. 206
2. Julio Balderrama: Materiales para la comparación de estilos discursivos …… 217
3. T. S. Eliot: *The cocktail party* ……. 252
4. **Lubicz-Milosz:** *Cántico del conocimiento* ……. 255
5. Lubicz-Milosz: *Talita cumi* …… 267
Bibliografía …… 269
Índice …….. 272